34e ANNÉE (4e SÉRIE) — No 6 — 8 FÉVRIER 1912

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. / 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Combien de temps doit durer le catéchuménat ?

En pratique, rien à dire : d'après les *Collectanea*, cette durée de temps est laissée au jugement du Vicaire apostolique *pro tempore*. (Edition 1893, p. 237, n. 578 et 581).

En théorie, comme théologien, est-on dans la saine doctrine en disant que ce temps, ordinairement, ne peut durer plus d un an ?

S. Thomas, IIIa P., q. 68, art 3, dit-il bien qu'il ne faut pas dépasser Pâques ou la Pentecôte ?

Et le Catéchisme de Trente, P. II, ch. II, n. 36 ?

Peut-on conclure de ces deux textes qu'on est dans l'obligation de ne pas laisser un catéchumène plus d'un an sans lui donner le baptême ?

Certains missionnaires voudraient laisser les âmes 2, 3 et même 4 ans dans l'état du catéchuménat. Sur quels textes peuvent-ils se baser ? Les seuls auteurs anciens qui, à ma connaissance, aient déterminé un temps sont : Clemens Romanus (apud Bucar. l. IV, c. 15) et Siricius Papa (Epist. ad Simeon. Tarrac. Episc.) ; le premier veut trois mois et le second 40 jours de catéchuménat.

Au point de vue pratique, ne pourrait-on pas faire une comparaison avec les théories passées sur la communion quotidienne, qui était regardée comme une récompense et non un soutien et un remède ? Certains missionnaires ne considèrent-ils pas le baptême comme une récompense de longues années de service dans le catéchuménat, alors que plutôt il semble plus juste de dire que le baptême ouvrant la porte des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie soit un soutien, un remède, le seul capable de tenir les âmes dans l'état de grâce ?

Euntes docete, baptizantes, docentes eos servare... Le travail le plus long est d'apprendre à servir en chrétien. Si l'on prolonge le catéchuménat, on peut instruire, mais on ne peut pas faire faire.

N'est-il pas juste de traduire : « Enseignez ce qui est nécessaire pour le baptême, baptisez, et enseignez à vivre en chrétien ? » Ce n'est pas avant le baptême qu'on apprend à vivre en chrétien.

Au point de vue théologique et historique, quel est l'avis de l'*Ami ?*

Toute obéissance et soumission pratique étant promise de par ailleurs aux décisions du Vicaire apostolique.

R. — On sent percer dans ces lignes le désir si naturel du missionnaire d'avoir le plus promptement possible de nombreuses âmes à offrir à Jésus-Christ, en les introduisant dans son bercail par le baptême qui en est la porte.

Mais ce désir, si louable soit-il en lui-même, doit cependant, quant aux moyens à employer pour le réaliser, être réglé par la prudence, qui est nécessaire en tout, mais plus particulièrement en matière de zèle, car de plus graves intérêts y sont en jeu.

Puisque notre correspondant nous y invite, nous allons examiner brièvement, au point de vue de la théologie et de l'histoire, ce qu'exige la prudence, relativement à la durée du catéchuménat, dans les conditions communes et abstraction faite des circonstances extraordinaires qui peuvent en imposer la diminution ou la prolongation.

I. Le **côté théologique** de la question paraît pouvoir se formuler ainsi :

Etant donné la place occupée par le baptême dans l'économie de notre sainte religion, à la fois comme moyen de justification et comme introduction dans une vie nouvelle au sein de la société chrétienne, que doit-on exiger de celui qui le reçoit et, en conséquence, combien de temps doit-on le faire attendre, dans les circonstances ordinaires, pour s'assurer qu'il remplit les conditions requises ?

1° Si l'on tenait compte uniquement de la justification, c'est-à-dire de la régénération de l'âme par l'expulsion du péché et l'infusion de la grâce, des vertus et des dons, la théologie n'exigerait du candidat au baptême que ce qu'elle demande rigoureusement du moribond baptisé *in extremis* pour que son salut soit vraiment assuré.

Or, elle exige pour cela trois choses, toutes les trois nécessaires à des titres différents : *a)* la volonté ou l'intention au moins implicite de recevoir ce sacrement comme le confère l'Eglise ; *b)* la foi aux vérités nécessaires de nécessité de

moyen, y compris, pour ne rien laisser au doute, les mystères de la Sainte Trinité et de l'Incarnation ; et *c*) l'attrition des péchés commis jusqu'au moment où le baptême est reçu.

Si ces trois conditions se trouvent réunies dans l'adulte, la théologie affirme, sans hésiter, qu'il est justifié par la réception du baptême, si bien que s'il meurt dans cet état, l'entrée au ciel immédiate lui est réservée. La première condition assure en effet la validité du sacrement, et les deux autres rendent certaine la sanctification de l'âme qui les possède.

A s'en tenir donc à la seule justification du non baptisé, il est manifeste que le catéchuménat pourrait être réduit considérablement quant à la durée. Il faut bien peu de temps, en effet, pour amener une âme de bonne volonté, comme on suppose que le sont les adultes qui se préparent sérieusement au baptême, à désirer d'une volonté sincère le sacrement de la régénération, à saisir suffisamment et à croire les vérités de nécessité de moyen et à se repentir de ses fautes. Quelques jours y suffiraient amplement, et même, pour des âmes bien douées, ces quelques jours pourraient se réduire à quelques heures.

Il est aisé de se rendre compte que toute l'argumentation de notre correspondant, tant celle qu'il tire d'une sorte de parité supposée entre le baptême et la communion fréquente, que celle qu'il base sur une interprétation assez neuve, proposée timidement, il est vrai, du texte même de la mission apostolique, vise ce seul côté de la question, qui, pour lui, semble primer tout et mériter seul d'attirer sérieusement l'attention : le reste devant venir après l'incorporation définitive du catéchumène dans la famille chrétienne. « Faisons d'abord des chrétiens, nous leur apprendrons ensuite à vivre en chrétiens et en bons chrétiens, » dit-il équivalemment.

Or, cette perspective si attrayante de la grâce conférée au plus tôt à de malheureux esclaves du démon, entraînant les missionnaires à hâter l'admission des catéchumènes au baptême, serait une dangereuse illusion.

Leur erreur, car c'en serait une, viendrait de ce qu'ils laisseraient de côté tout un point de vue de la question, le plus important même, tant pour le néophyte que pour l'Eglise qui se l'incorpore. En effet,

2° Le baptême, on l'a dit plus haut, n'est pas seulement, dans l'économie de la religion chrétienne, un simple moyen de justification, le premier de tous en date et celui qui ouvre la porte aux autres. Il est, en outre et surtout, l'entrée de celui qui y est admis dans une vie nouvelle au sein de la société chrétienne, son incorporation définitive à Jésus-Christ, avec obligation rigoureuse de lui rester uni, non seulement par la profession ouverte de toute sa doctrine, mais aussi par la conformité de toute sa conduite à la morale évangélique, soumis qu'il est, dès le premier instant de son incorporation, à tous les commandements de Dieu et de l'Eglise. Il s'agit évidemment des adultes.

Cette doctrine est de foi, définie notamment par le Concile de Trente qui anathématise « celui qui dirait que par le fait du baptême on est seulement tenu de professer la foi et non d'observer la loi toute entière de Jésus-Christ... et aussi les préceptes de l'Eglise [1]. »

Celui qui reçoit le baptême s'oblige donc à professer toujours la foi et à pratiquer toujours la loi de Jésus-Christ et de son Eglise, en même temps qu'il renonce au démon, à ses pompes et à ses œuvres. Nul n'est admis au baptême, hors les cas de danger imminent, sans prendre cet engagement, pas même les enfants, dont répondent leurs parrains et qui sont tenus de ratifier ensuite les promesses faites en leur nom. Tel est l'enseignement du catéchisme [2]. C'est surtout parce que cet engagement si grave ne peut être imposé à quelqu'un sans qu'il y consente, que le Catéchisme du Concile de Trente, après S. Thomas et S. Augustin [3], déclare nécessaire pour l'adulte, sous peine de nullité, l'intention de recevoir le sacrement.

Inutile d'insister sur cette obligation incontestable. Mais il faut s'arrêter sur les conséquences qui en découlent, au point de vue de l'épreuve à imposer à ceux qui demandent le baptême.

Il est évident que si l'adulte, dès l'instant où il est baptisé, est tenu de rompre avec ses anciennes erreurs et ses habitudes dépravées pour professer la doctrine de Jésus-Christ et observer la morale chrétienne dans son ensemble comme dans ses détails, il doit être sérieusement instruit de l'une et de l'autre avant d'être admis à recevoir le sacrement qui lui impose ces devoirs. Car, à moins d'admettre que le baptême a pour effet de suppléer au manque d'instruction nécessaire et des dispositions d'âme qui doivent l'accompagner, ce que personne ne voudrait soutenir, il est bien indispensable d'imposer au candidat un temps de préparation assez long pour qu'il se pénètre de la doctrine et de la pratique chrétiennes.

En d'autres termes, selon l'expression employée dans la haute antiquité chrétienne, il faut le soumettre à un « noviciat » de chrétien assez long, avant de l'admettre à la profession publique du christianisme, de manière à ce qu'il ne contracte pas des engagements ignorés de lui et qu'il ne pourrait tenir : son état serait pire qu'avant son baptême.

Mais il y a plus encore : par le baptême, le régénéré du Christ devient membre de son corps mystique qui est l'Eglise, et celle-ci a un intérêt majeur à ne s'adjoindre que des membres vraiment dignes d'être incorporés à Jésus-Christ et capables de lui faire honneur.

[1] Session VII, can. 7 et 8, *Du baptême*.
[2] *Grand Catéchisme de Rome*, Des sacrements, §§ 4 et 5.
[3] *Catéchisme du Concile de Trente*, P. II, ch. II, n. 38 ; — S. Thomas, III, q. 68, art. 7, c, où S. Augustin est cité.

Elle doit donc imposer à ceux qui se présentent une épreuve assez longue pour s'assurer qu'elle n'est point trompée par eux en les recevant et qu'elle n'a pas à redouter de leur part, pour l'avenir, de trop amères déceptions.

Ce sont ces raisons tirées de la place qu'occupe le baptême dans toute l'économie de la religion chrétienne que donne S. Thomas à l'endroit cité par notre correspondant [1], pour prouver que le baptême doit être différé autant que ces motifs péremptoires le demandent. Le Catéchisme du Concile de Trente les reproduit [2], presque dans les mêmes termes que le saint Docteur, pour prouver la même doctrine et tous les théologiens les reprennent à leur tour. Ils ne font d'ailleurs en cela que suivre la tradition des anciens Pères qui, sans exception, proclament, pour les catéchumènes, l'obligation d'une longue et sérieuse épreuve, comprenant à la fois l'instruction sur toute la doctrine et la pratique des vertus avec le renoncement entier aux mœurs païennes [3].

S. Augustin a même composé tout un traité, vers l'an 413, pour démontrer, — contre quelques personnes qui prétendaient que pour recevoir le baptême il suffisait de croire aux mystères de Jésus-Christ, sans avoir à changer de vie avant de l'avoir reçu, — que le catéchuménat n'avait pas seulement pour but de donner la connaissance des mystères chrétiens en initiant les âmes à la foi, mais aussi de former les cœurs à la vertu. Il montre ainsi que le catéchuménat est comme le noviciat de la vie chrétienne, et il affirme le droit de l'Eglise et son devoir en même temps de n'admettre au baptême que ceux dont la conduite pieuse et régulière dénote un vrai disciple de Jésus-Christ [4].

Ce que l'Eglise exigeait ainsi du temps de S. Augustin et avant lui, elle a continué à l'exiger dans la suite, malgré les variations dans la discipline du catéchuménat, et elle l'exige encore aujourd'hui, comme le prouve très clairement ce texte si précis du Rituel romain : « Si quis adultus sit baptizandus, debet prius, secundum apostolicam regulam, in christiana fide ac sanctitatis moribus diligenter instrui, et per aliquot dies in operibus pietatis exerceri, ejusque voluntas et propositum sæpius explorari, et nonnisi sciens et volens, probeque instructus baptizari [5]. » On y trouve à la fois la préparation prochaine et immédiate, « *per aliquot dies in operibus pietatis exerceri*, etc., » et la préparation éloignée « *in christiana fide ac sanctitatis moribus diligenter instrui*, » les deux représentées comme étant de *tradition apostolique*, ainsi que l'atteste d'ailleurs l'histoire, comme on le verra plus loin.

Ce que le Rituel impose ainsi partout où il peut y avoir des catéchumènes adultes à baptiser, les Papes et les Congrégations romaines l'imposent d'une manière toute particulière en pays de missions, comme on peut le voir en un grand nombre de réponses ou d'instructions données en divers temps et pour diverses régions, dans lesquelles défense est faite aux missionnaires de baptiser ceux qui ne sont pas bien instruits des vérités de la foi et des commandements de Dieu et de l'Eglise, et qui n'ont pas renoncé efficacement à toutes leurs superstitions, à toute liaison coupable, à tout désordre quel qu'il soit [1].

Une Instruction aux Vicaires apostoliques de la Chine, du 18 octobre 1883, confirme et résume tout cet enseignement comme il suit : « Avant d'admettre les catéchumènes au baptême, dans les conditions ordinaires et hors du danger de mort, les missionnaires doivent se rappeler que ces catéchumènes doivent : 1° connaître les premiers mystères de la foi, le Symbole, l'Oraison dominicale, le Décalogue, les commandements de l'Eglise, les effets du baptême, les actes des vertus théologales et leurs motifs ; 2° être instruits des prohibitions concernant le culte des ancêtres et de Confucius, les prostrations, les génuflexions devant leur tombeau ou leur cercueil ; 3° être avertis de l'obligation de réparer leurs injustices et les dommages qu'ils auraient causés en péchant gravement, sous peine d'être exclus du baptême ; 4° surtout avoir en horreur l'usage de l'opium et de la polygamie, ou du moins avoir donné des signes manifestes d'amendement ; 5° avoir été exercés longtemps dans la foi et les mœurs chrétiennes, et éprouvés dans de nombreux examens [2]. »

Cette épreuve que l'Eglise a toujours exigée, le simple bon sens l'indique, doit être d'autant plus longue et donner des garanties d'autant plus sérieuses, dans les lieux où la société chrétienne commence à se former, que l'avenir religieux de toute une population y est plus manifestement engagé et que la persévérance des néophytes est exposée à plus de dangers.

La prospérité future d'une chrétienté dépend, en effet, en très grande partie, de ceux qui en auront formé le noyau primitif. S'ils sont des chrétiens vraiment convaincus, sérieusement imbus de l'esprit de la religion et le manifestant dans toute leur conduite, ils entraîneront à leur suite leurs congénères par le spectacle de l'heureux changement produit en eux, et ils seront la forme du troupeau, qui se modèlera sur eux à mesure qu'il prendra de nouveaux accroissements. Mais

[1] P. III, q. 68, art. 3, c.
[2] P. II, *Du baptême*, n. 36.
[3] Voir les Dictionnaires *de Théologie* et *d'Archéologie* en cours de publication chez Letouzey, aux articles *Catéchèse*, *Catéchuménat*.
[4] *De fide et operibus*, P. L., t. XL, col. 197-230. — Voir également *Enchiridion*, cap. 67-117.
[5] *Rit. Rom.*, tit. II, c. III, n. 1.

[1] 10 mai 1703 ; — 22 mai 1713 ; — 8 mai 1779 ; — 31 mai 1703 ; — Benoît XIV, *Postremo mense*, 28 fév. 1747 ; — Alexandre VII, *Sacrosancti*, 18 janvier 1658 ; — Clément IX, *In excelsa* 13 sept. 1669 ; — 12 sept. 1645 ; — 28 mars 1860 ; — 20 juin 1866, etc., qu'on trouvera à la date indiquée dans la *Collect. P. F.*, 2e édit.
[2] *Collect.*, n. 1606, p. 195.

si ces premiers convertis n'ont qu'une légère teinte de christianisme sans profondes convictions, s'ils ne manifestent point par la pratique généreuse des vertus chrétiennes le réel changement produit en eux, au lieu d'être une sorte d'aimant pour attirer les infidèles à leur suite, ils les confirmeront plutôt dans leurs erreurs par une conduite tout aussi défectueuse que la leur, sinon pire encore.

C'est ce qu'affirme Benoît XIV lorsqu'il écrit : « Il est démontré par l'expérience qu'on ne trouve pas de plus mauvais chrétiens que ceux qui ont été admis au baptême avant d'avoir été suffisamment instruits. Le plus souvent ils renoncent à Jésus-Christ avec la même facilité qu'ils s'étaient fait inscrire au nombre des siens. Et, ce qu'il y a de plus malheureux, ils sont beaucoup plus mauvais après leur baptême qu'avant de l'avoir reçu, sans vouloir d'aucune manière s'amender [1]. »

La S. C. de la Propagande s'exprime dans le même sens et à peu près dans les mêmes termes au n. 17 de l'Instruction déjà citée du 18 octobre 1883.

Alexandre VII n'avait pas été moins formel dans sa constitution *Sacrosancti* du 18 janvier 1658, lorsqu'il avait dit, au n. 14 : « Afin que le défaut d'instruction en ceux qui sont admis au baptême ne soit pas cause qu'ils souillent par ignorance la loi immaculée du Christ, en y mêlant des pratiques profanes ou païennes, ou en confondant l'idolâtrie avec la foi orthodoxe, que ceux qui les instruisent se gardent bien, à l'avenir, d'en admettre au baptême aucun qui n'aurait pas dépouillé entièrement le vieil homme pour se revêtir pleinement de Jésus-Christ, et qui ne serait pas suffisamment instruit dans la foi [2]. »

On ne s'étonnera pas, après cela, de la réponse faite à la question suivante : « Faut-il baptiser les infidèles qui ne sont pas suffisamment instruits des principaux mystères de notre sainte foi, en renvoyant l'instruction après le baptême ? » — Les théologiens consultés par ordre de la S. C. de la Propagande ont répondu : « Nec debere, nec posse fieri, sine gravissima culpa, ad minus baptizantis [3] »

Il serait fastidieux d'insister davantage sur un point de doctrine si clairement établi : que les catéchumènes doivent être sérieusement instruits et longuement éprouvés avant d'être admis au baptême.

3° Une courte réponse aux objections formulées par notre correspondant.

a) Il faut donc conclure que l'interprétation suggérée par la consultation, du texte de S. Mathieu (XXVIII, 19 et suiv.) relatif à la mission des apôtres, ne saurait être soutenue, opposée qu'elle est si manifestement à la doctrine constante de l'Eglise. Une simple comparaison avec le passage correspondant de S. Marc (XVI, 14 et suiv.) suffit d'ailleurs pour montrer que tel ne peut en être le sens, mais que la seconde partie du texte n'est que le développement de la première et indique l'objet de l'instruction à donner.

b) On ne peut admettre non plus ce qu'il ajoute comme *confirmatur* de cette interprétation : « Ce n'est pas avant le baptême qu'on apprend à vivre en chrétien. » Cette assertion est en opposition formelle avec la pratique de l'Eglise depuis la première antiquité, car, dès lors, elle a voulu que le catéchuménat fût, avant tout, l'apprentissage ou le noviciat de la vie chrétienne, à la profession de laquelle elle n'admettait pas ceux qui n'avaient pas dépouillé entièrement les mœurs païennes pour se revêtir des mœurs chrétiennes. Et ce qu'elle a exigé ainsi dès le commencement, les textes cités ci-dessus montrent qu'elle continue à l'exiger encore aujourd'hui.

c) Quant à la parité qu'on voudrait établir entre le baptême et la communion fréquente, afin de condamner comme exagérés dans leurs exigences les missionnaires qui demandent un catéchuménat d'assez longue durée, un peu de réflexion montre qu'elle ne peut se soutenir.

Pour que la communion, même quotidienne, produise son effet de vie, le seul en vue duquel elle nous a été donnée, il suffit qu'elle trouve dans le fidèle les seules dispositions demandées par le décret *Sacra Tridentina Synodus*. Dès qu'une âme s'est mise dans ces dispositions, elle est donc assurée de recevoir le fruit de grâce du sacrement, sans avoir à redouter aucune conséquence fâcheuse ni pour elle-même, ni pour l'Eglise. Elle a dès lors droit à le recevoir et, à moins de circonstances accidentelles qui pourraient demander quelquefois son abstention, nul ne peut la priver de son droit sans une certaine injustice. Si même elle avait le malheur de s'approcher un jour de la sainte table sans les dispositions requises, surtout sans être en état de grâce, ce serait sans doute un grand mal, mais un mal qui peut être réparé tout de suite par le repentir, avec droit acquis de nouveau à la nourriture divine.

Rien de pareil pour le baptême, qui, redisons-le encore, n'est pas seulement un moyen pour l'âme d'entrer en grâce avec Dieu, mais une initiation à une vie nouvelle, exigeant un changement total dans les principes directeurs de la conduite pratique comme dans cette conduite elle-même. Et cette initiation ne peut se renouveler à volonté, comme la sainte communion, mais elle fixe pour jamais dans un état nouveau, avec de nouveaux devoirs auxquels on ne peut se soustraire sans péché et sans tomber dans une situation pire que la première.

Or, il est manifeste que l'adulte admis au baptême peut très bien avoir *hic et nunc* les dispositions d'intention, de foi et d'attrition suffisantes pour recevoir la grâce du baptême et être vraiment régénéré, avant d'avoir pu acquérir celles

[1] *Collect.*, n. 360, p. 201, init.
[2] *Collect.*, n. 129, p. 40.
[3] *Collect. Miss.*, n. 262.

qui rendraient son initiation réellement féconde. Autre chose est, en effet, connaître et admettre les vérités nécessaires de nécessité de moyen, se repentir de ses fautes et avoir le désir d'en être délivré par le baptême que confère l'Eglise, ce qui suffit à la rigueur pour être présentement justifié, et autre chose avoir compris l'importance des vérités chrétiennes, s'en être pénétré au point d'exclure les erreurs jusque-là incrustées dans l'esprit, s'être exercé à vaincre des passions auxquelles on n'avait auparavant opposé aucun frein, avoir renoncé efficacement à toute superstition, à toute attache coupable : choses cependant requises pour que la réception du baptême n'amène pas fatalement l'association du Christ avec Bélial, d'une légère teinte de christianisme avec un fond très réel et persistant de paganisme, association plus injurieuse à Dieu, plus funeste à l'Eglise et plus préjudiciable à l'âme que l'infidélité elle-même.

La parité n'existe donc pas ; aussi la même autorité qui a ouvert si large l'accès de la sainte table, n'a pas cessé d'imposer la longue épreuve du catéchuménat. Et pour supposer que Pie X pourrait bien faciliter aux adultes l'accès du baptême de la même manière qu'il a facilité la sainte communion à tous les fidèles, il faudrait oublier qu'en ceci il a simplement ramené les choses à l'antique tradition de l'Eglise, tandis qu'il est malaisé de voir comment l'autre réforme pourrait concorder avec cette même tradition et devenir possible.

d) Le fait que le baptême ouvre la porte à la Pénitence et à l'Eucharistie, ne modifie en rien la situation défectueuse créée au néophyte par son admission prématurée au sacrement de la régénération, quoi qu'en dise notre correspondant.

Car, outre qu'on ne voit nulle part assigner comme but à la pénitence et à l'Eucharistie de suppléer, conjointement avec le baptême, ce qui aurait manqué à la formation intellectuelle et morale du catéchumène, on ne peut douter que ces sacrements ne soient d'autant plus mal reçus, à leur tour, que les néophytes seront plus ignorants de ce qu'ils devraient savoir et mal dégagés de leurs anciennes habitudes païennes, si profondément enracinées souvent. N'y aura-t-il pas là un danger continuel de profanation pour ces augustes mystères, et une nouvelle défectuosité aggravant singulièrement celle qu'on voulait guérir par ce moyen ?

D'autre part, persuadés par le fait même de leur admission au baptême qu'ils sont les égaux des autres chrétiens, qu'ils n'ont donc plus rien à apprendre pour se trouver à leur niveau, et n'étant plus stimulés par l'espérance du sacrement à recevoir, espérance qui les pressait de s'instruire, de se surveiller et de se vaincre, il y a malheureusement trop lieu de redouter, comme le dit Benoît XIV dans le passage cité plus haut, qu'ils ne croupissent toute leur vie dans l'ignorance et le vice, n'ayant de chrétiens que certains dehors, même quand ils n'apostasient pas formellement, et vivant en réalité en païens.

e) Nul doute que ce ne soit le désir de voir leurs catéchumènes vivre au plus tôt de la vie de la grâce et se trouver enfin à l'abri du danger de mourir dans l'inimitié de Dieu, qui porte certains missionnaires à vouloir hâter la fin de l'épreuve.

Mais cette préoccupation, très légitime en elle-même, serait exagérée et erronée, si elle allait jusqu'à faire supposer que le catéchumène bien disposé, et sincèrement désireux du baptême, ne peut être justifié avant de l'avoir reçu et court risque d'être damné, s'il vient à mourir auparavant.

S. Thomas n'hésite pas à affirmer que ce catéchumène « sera sauvé par le désir du baptême et la persévérance dans les bonnes œuvres qu'il lui fait produire, persévérance qu'explique seule la foi agissant par la charité. Or, par la charité, Dieu sanctifie intérieurement l'homme, Lui dont la puissance n'est pas liée aux signes sensibles [1]. »

Le Catéchisme du Concile de Trente n'est pas moins formel sur ce point et assure que « l'intention et le dessein de recevoir le baptême, joints au repentir de ses fautes passées, suffit pour conférer la grâce et la justice à l'adulte qui, surpris par la mort, ne peut recevoir l'ablution salutaire [2]. »

Ce qui est vrai pour le moment de la mort l'est aussi pour le temps de la vie, et rien n'empêche un catéchumène suffisamment instruit de vivre, s'il le veut, dans la charité et d'acquérir des mérites pour le ciel.

Rien ne s'oppose donc à la conclusion : que les adultes, avant d'être baptisés, dans les conditions ordinaires de la vie, doivent être sérieusement instruits et longuement éprouvés, comme le demande l'Eglise.

4° Mais quelle devra être la durée de l'épreuve ? — A cette question la théologie peut répondre seulement ceci : cette épreuve devra durer, pour chaque catéchumène, autant qu'il sera nécessaire pour lui donner une sérieuse instruction et le former suffisamment aux mœurs chrétiennes, de manière à avoir des garanties moralement certaines de sa persévérance dans le bien. C'est tout ce que la théologie peut dire. Une détermination plus précise relève de la prudence de ceux qui sont chargés d'admettre au baptême et des règles disciplinaires imposées par l'autorité ecclésiastique, c'est-à-dire par les Evêques et par les Vicaires apostoliques, à qui ce soin est laissé par l'Eglise.

Ce que dit S. Thomas [3], et après lui le Catéchisme du Concile de Trente [4], du baptême administré à Pâques et à la Pentecôte, doit s'entendre,

[1] *Summa Theol.*, Pars III, q. 68, art. 2, c, et ad 2 ; art. 3, c.
[2] Cat. du C. de Trente, P. II, *De baptismo*, n. 36.
[3] Q. 68, art. 3.
[4] P. II, *De Bapt.*, n. 36.

comme le prouve le contexte, de la *convenance* qu'il y a à terminer le catéchuménat à ces deux époques solennelles, fixées autrefois par l'Eglise comme les jours où devait être administré, sauf urgence, le baptême des catéchumènes. Mais il n'y a là aucune prétention à fixer la durée de l'épreuve, qui, on ne doit pas le perdre de vue, est subordonnée à la réalisation des conditions exigées.

Cela est si vrai que, là même, S. Thomas déclare que cette épreuve devra être terminée et le baptême conféré avant ces jours solennels, pour celui qui serait parfaitement disposé ; comme aussi elle pourra être prolongée au-delà si c'est nécessaire et avec la permission de l'évêque, qui reste juge de l'admission, comme du renvoi à plus tard. Qu'on n'oublie pas d'ailleurs que S. Thomas écrivait pour un temps où il n'y avait que des catéchumènes isolés s'adjoignant à un troupeau bien organisé et recevant, par le fait même de leur isolement, des soins tout spéciaux qui permettaient d'aller plus vite.

II. Mais ce que la théologie ne saurait dire, l'histoire nous permettra de l'éclairer plus parfaitement en mettant sous les yeux, quoique très brièvement, un aperçu de la discipline de l'Eglise sur la formation des catéchumènes.

On n'en est pas réduit sur ce point aux deux seules indications données par notre correspondant, qui paraît s'être référé exclusivement à un petit ouvrage excellent pour les missionnaires, *Monita ad Missionarios*, approuvé en 1669 par un consulteur du St-Office et réédité à Hong-Kong en 1903, mais peu documenté sur la question présente.

Aujourd'hui, beaucoup mieux mise en lumière par une multitude de travaux récents, l'histoire du catéchuménat peut se diviser, d'après les érudits, en trois périodes ayant chacune ses caractères propres.

1° La première période, aux commencements assez indécis, mais se précisant dès la moitié du IIe siècle et allant jusqu'au IVe, est caractérisée par les notes suivantes : *a)* il n'y a à proprement parler qu'une seule catégorie de catéchumènes qu'on instruit en vue du baptême ; *b)* admis individuellement au nombre des aspirants au baptême, les candidats présentés ordinairement par un ancien chrétien ou se présentant d'eux-mêmes, ne sont reçus au rang des catéchumènes que sur de sérieuses garanties et après un examen détaillé de leurs dispositions, de leur genre de vie et une renonciation expresse à tout ce qui touche au culte des idoles et à toute licence dans la vie ; *c)* on exige d'eux une longue préparation intellectuelle et morale amenant la réforme totale de leur vie, et ce n'est que sur nouvel examen de l'évêque qui les a reçus au nombre des catéchumènes qu'ils sont élus pour le baptême, une fois leur préparation achevée ; *d)* cette élection faite, le baptême est administré individuellement, n'importe quel jour et sans fixation de telle ou telle époque ou solennité ; *e)* d'abord assez indéterminée et dépendant des dispositions de chacun, la durée est ensuite fixée à trois ans par la *Constitution Egyptienne* et *Ethiopienne* [1], par le *Testament du Seigneur* [2], et par les *Constitutions Apostoliques* [3], discipline qui est encore en vigueur du temps de S. Grégoire de Nazianze qui la mentionne expressément. Le Concile d'Elvire ne prescrit que deux ans pour l'ordinaire. Mais il était toujours admis que des dispositions exceptionnelles pouvaient faire abréger la période d'épreuve, même pour certains jusqu'à la réduire à trois mois [4] ; comme aussi les fautes commises amenaient des retards notables et faisaient même exclure quelquefois du nombre des catéchumènes [5].

En résumé, le catéchumène doit non seulement être instruit à fond des obligations qu'il contractera au baptême, mais s'être exercé à mettre sa vie privée en conformité avec la morale chrétienne et avoir prouvé, par sa bonne conduite, qu'il est digne du sacrement de la régénération. Les œuvres de Tertullien montrent que cette discipline sévère était non moins bien observée en Afrique qu'ailleurs, et celles de S. Augustin qu'elle y a persévéré longtemps après.

2° La seconde période de l'histoire du catéchuménat embrasse les IVe et Ve siècles, au sortir de l'ère des persécutions. Celles-ci avaient montré, par le trop grand nombre des *lapsi* qui, dans les grandes persécutions, avaient apostasié, parce que souvent appelés trop vite au baptême, la nécessité de ne pas se départir d'une juste sévérité, surtout au moment où la paix étant rendue à l'Eglise, les aspirants au baptême affluaient de toutes parts.

Les principaux caractères de cette période sont : *a)* la division des catéchumènes en deux catégories bien distinctes : les simples catéchumènes ou *auditeurs*, et les *competentes* ou *electi* qu'on préparait plus immédiatement au baptême avec un soin tout particulier. C'est à ces derniers qu'étaient réservées les grandes *catéchèses* qui occupaient ordinairement tout le carême et que nous ont laissées un grand nombre de Pères, comme un monument permanent de leur sollicitude pour la formation des futurs fidèles.

b) L'admission au catéchuménat se faisait comme à la période précédente, et l'instruction était donnée aux inscrits par des catéchistes qui devaient cependant garder vis-à-vis d'eux la discipline de l'*arcane*. L'enseignement intégral était réservé aux seuls *competentes*, séparés pour cela des autres.

c) La règle fut dès lors de n'admettre au baptême qu'à Pâques et ensuite aussi à la Pentecôte.

[1] *Const. Ægypt.*, c. 12 ; *Ethiop.*, c. 31.
[2] Testam. Rahmani, p. 117.
[3] Lib VIII, c. 32.
[4] Recognitions et Homélies clémentines
[5] Concile de Néocésarée, c. 5; de Nicée, c. 14.

C'était au temps qui précédait ces fêtes que les catéchumènes qui voulaient recevoir prochainement le sacrement de la régénération donnaient leur nom, et si, après examen, le jugement de l'évêque leur était favorable, ils passaient au rang des *competentes*.

d) La durée du catéchuménat n'a pas été l'objet d'une réglementation nouvelle, mais le Concile de Nicée ayant laissé aux évêques le soin d'en juger, et ceux-ci ayant à lutter dès lors contre un courant très prononcé qui portait les catéchumènes, en grand nombre, à retarder indéfiniment leur régénération, soit par négligence à s'instruire, soit par appréhension des charges du baptême, une tendance à abréger l'épreuve devait en naître peu à peu, comme fatalement.

Quoi qu'il en soit, la dernière épreuve subie par les *competentes* durait généralement quarante jours, c'est-à-dire le temps du carême, et elle constituait la préparation immédiate au baptême. C'est de cette partie du catéchuménat que parle S. Sirice dans le passage indiqué par notre correspondant, et non de toute l'épreuve imposée aux aspirants.

e) Les *compétents* soumis à la pénitence, exhortés même à la confession de leurs fautes, sont de plus astreints à de longs exercices de piété, à des exorcismes et à des examens ou *scrutins* portant à la fois sur leur croyance et sur leur conduite : les fidèles qui y assistent doivent témoigner en leur faveur ou contre eux [1].

3° La décadence du catéchuménat s'accentue au VII^e^ siècle, alors que le monde romain et barbare est déjà en grande partie converti à la foi.

Désormais ce ne seront plus que des unités qui viendront s'adjoindre au troupeau fidèle parfaitement organisé, et de plus en plus la durée du catéchuménat, laissée au jugement des évêques, tendra à diminuer pour les rares sujets à admettre, parce que les circonstances permettront de les préparer avec un soin plus assidu et par là même en un moindre temps.

Les Congrégations romaines, on l'a vu plus haut, laissent dans les missions *à la prudence et à la piété* des Vicaires apostoliques de fixer la durée normale de l'épreuve [2], en tenant compte des exigences d'une vraie formation chrétienne que demandent le bien du catéchumène, celui plus général et plus impérieux de la chrétienté et l'honneur de l'Eglise qu'ils représentent, dans des situations souvent assez semblables à celle des premiers siècles chrétiens et paraissant réclamer les mêmes précautions.

---

[1] S. Augustin, *De Catech. rud.; De Fide et Op.;* etc.; — S. Cyrille de Jérus, *Catéch.;* — *Pereg. Sylviæ;* — Corblet, *Hist. du Bapt.*, liv. IX, ch. I; — *Dict. de Théol.* et *d'Arch. et Lit.*, aux mots *Baptême, Catéchèse, Catéchumenat*, etc.

[2] *Collect.*, n. 1606, XVII, p. 193 (18 oct. 1883); — n. 652 (20 février 1801).

Q. — Les décrets de Pie X sur la sainte Communion ont renversé bien des théories.

Une habitude invétérée existe encore dans nos retraites ecclésiastiques : abstention totale et générale de la sainte Communion.

Un évêque à qui une réforme a été proposée a répondu : « La diète dans certaines maladies est nécessaire. » *Transeat* pour le corps. *Nego* pour l'âme.

Quiconque a la grâce, et le fait avec une intention dévote, peut communier. Sur quel principe s'appuie-t-on pour imposer une diète générale ?

Comment prétendre que dans des jours où l'âme a besoin de plus de grâces, elles seront plus abondantes parce que cette âme s'écartera de la vraie source des grâces ?

R. — 1° Très certainement le vieil usage de la « diète » générale aux retraites est à réformer, n'est plus, en tout cas, à considérer comme une règle soutenable dans son universalité et pour le seul motif d'une meilleure préparation aux conclusions finales sanctifiantes des saints exercices. Le décret de Pie X a pénétré là comme partout ailleurs ; là, comme ailleurs, envers et contre tous les usages reçus, toutes les coutumes, toutes les autorités du dehors, il a donné à toute âme quelconque la pleine liberté de s'approcher de la Table sainte, autant que son goût lui en inspirerait la pensée, les dispositions requises étant supposées par ailleurs réalisées. Donc, il faut nettement rompre avec l'ancienne habitude de l'abstention « imposée » aux retraitants, pour cause de retraite, et laisser ce point-là à l'entière discrétion du sujet, aidé au besoin des conseils de son confesseur. Du reste, nous savons que les choses, un peu partout, se passent ainsi maintenant. On s'abstient de rien dire des communions pendant la retraite, ni pour les recommander, ni pour les interdire. Chacun s'arrange comme il l'entend. Et c'est bien.

Mais on aurait tort d'inférer de ce principe de liberté individuelle quant à l'alimentation normale quotidienne de l'âme, que la diète n'est jamais, en aucun cas, nécessaire ou utile. Les diètes *générales*, par mode de réglementation universelle à priori, sont blâmables. Un estomac, cependant, peut se renconter auquel, dans l'ordre spirituel, le confesseur trouve opportun d'imposer temporairement le régime de la diète. C'est une affaire de direction, de consultation médicale, à régler entre confesseur et pénitent. Ne tombons pas dans le travers de la communion quotidienne forcée, avec évident péril du dégoût qui peut amener, outre l'irrévérence formelle, une menace sérieuse pour la foi à la présence réelle. Le Pape ne demande pas cela. C'est tout justement, à l'autre extrémité, l'aberration opposée à celle qu'il a entendu condamner, et qui était si profondément enracinée dans nos habitudes, à savoir, que la communion est une récompense qu'il ne faut accorder qu'aux dignes, à ceux qui, par leur bonne conduite, l'auront méritée.

Mais si ce n'est pas une récompense, ce n'est pas non plus une panacée qu'on ait théologique-

ment le droit de considérer comme remède efficace, indiqué, obligatoire pour tous les maux. Non ! Ni *récompense*, ni *remède*, à parler formellement, dans la stricte propriété des termes, mais *aliment ;* et c'est autre chose. La *récompense* ne convient qu'aux méritants ; le *remède* ne convient qu'aux détraqués ; la *nourriture* convient à tout le monde, tous les jours... *Per modum cibi et potus.*

Or, il est un malaise à part qui, pour disparaître, réclame, aussi bien dans l'ordre spirituel que pour les besoins du corps, l'abstention momentanée de nourriture. Nous disons bien « momentanée, » et encore, vu le caractère absolu, quant à l'Eucharistie, de cette abstention, laquelle n'est jamais aussi radicale dans les jeûnes relatifs du corps, il convient de se méfier des indications qui semblent conseiller pareil traitement, lequel, en toute hypothèse, ne peut être que de très courte durée.

Cette diète peut donc se trouver occasionnellement utile, recommandable, mais pour des raisons absolument privées, propres à un état d'âme particulier, nullement comme règle générale de traitement applicable à tous les membres d'une retraite à la fois.

2° Quant à ce que vous dites des retraites ecclésiastiques où, en effet, l'usage persiste de laisser les prêtres retraitants plusieurs jours sans communier, il convient tout d'abord de se rappeler qu'à l'origine la raison de cette abstention a été l'impossibilité de tant de messes à la fois, d'où la règle qui les a supprimées toutes pour éviter les difficultés d'un choix malaisé à déterminer.

D'autre part, la communion du prêtre en dehors de sa messe est chose pour lui si insolite qu'on s'est tout de suite fait à l'idée de ne pas communier du tout, plutôt que d'aller tous les jours recevoir la sainte Eucharistie des mains de l'évêque, qui ordinairement célèbre la messe de communauté.

Ajoutons que, plus sûrs d'eux-mêmes comme ensemble de solide pratique de vie spirituelle, et suffisamment persuadés, par entraînement d'idées reçues autour d'eux, qu'une courte diète leur ferait du bien, les mettrait en disposition plus fervente pour remonter à l'autel après la retraite, les prêtres ont, sans difficulté aucune, accepté la réglementation générale qui les tient éloignés de la Table sainte pendant le cours de la retraite.

Cet usage persiste encore, et s'il persiste, c'est que sans doute il a de bonnes raisons de persister, qui ne supposent aucune froideur ni irrévérence à l'endroit des décrets de Pie X sur la communion fréquente et quotidienne. Nos évêques sont trop soucieux de bonne doctrine et de bonne pieuse pratique, tous nos prêtres de France aussi, pour qu'on se permette de laisser planer le moindre soupçon sur la correction de leur pensée et de leur attitude quant à ce point particulier de leur diète eucharistique pendant les retraites. Aussi nous garderons-nous bien d'émettre sur leur compte une appréciation quelconque, pareil jugement étant réservé à des compétences dont nous ne sommes pas investis.

La célébration des messes par tous les retraitants est certainement chose généralement impossible dans l'état présent de l'organisation de nos retraites, au double point de vue du local et du temps. Tout le monde sait, d'ailleurs, que les retraitants qui logent en ville ont permission de célébrer la sainte messe chaque jour avant de se rendre au lieu des exercices communs de la journée. La diète n'est donc pas imposée à titre de réglementation de principe absolu pour tout le monde.

D'autre part, si les prêtres eux-mêmes trouvent bon, spontanément, le régime d'abstention par rapport à la communion simple, de quel droit les en blâmerait-on ? Et si quelques-uns d'entre eux, désireux peut-être de faire ainsi la communion privée pendant la retraite, jugent bon d'y renoncer, par esprit de sacrifice personnel, tout de charité, pour le bien général qu'est en pareil milieu l'uniformité de l'ensemble, n'est-ce point leur droit encore d'agir ainsi et ne méritent-ils pas d'en être loués plutôt que blâmés ?

Encore une fois, nous n'entendons émettre aucun avis, ni dire si l'état présent des choses dans nos retraites pastorales est une transition ou une pratique destinée à rester définitive telle qu'elle est. Nous voyons bien les raisons qu'elle aurait de se transformer ; mais nous voyons aussi les raisons qu'elle a eues jusqu'à présent de se maintenir sans changement. *Sapientiores decernant.*

Q. — Aujourd'hui, dans la conférence du canton, nous avons discuté les deux points suivants :

1° Les péchés accusés en confession et effacés par l'absolution seront-ils connus au jugement général ? Nous avons soutenu que les péchés effacés par l'absolution le sont pour toujours. Plusieurs, s'appuyant sur le Catéchisme romain, prétendent que ces péchés seront connus au jugement général.

2° Dieu peut-il permettre que le démon dans un cas de possession fasse connaître, par la bouche du possédé, des fautes extérieures qui ont été accusées au tribunal de la pénitence et pardonnées, et qu'il connaît ? Qu'en pensez-vous ?

R. — Ad I. Il y a à ce sujet deux opinions qu'on peut dire probables toutes les deux.

La première prétend que les péchés pardonnés ne devront point paraître au jugement dernier. Pourquoi en effet paraîtraient-ils ? Dieu les a pardonnés absolument, et a promis de ne plus s'en souvenir : *Non recordabor amplius ;* les textes de la sainte Ecriture affirment qu'ils sont détruits et jetés au plus profond de la mer, etc. ; de plus, ils ont été entièrement expiés ou par la pénitence sur la terre, ou par le purgatoire. Dieu ne peut donc plus les reprocher en aucune manière.

La seconde opinion, que pour notre part nous trouvons bien plus probable, prétend qu'ils paraî-

tront au jugement dernier, non pas pour la honte, mais pour la gloire de ceux qui les ont commis, parce qu'on verra en même temps la pénitence qui en a été faite et toutes les vertus qu'ils ont fait pratiquer et qui doivent être si largement récompensées. On ne comprendrait en effet presque rien à la vie de certains saints, si l'on ne voyait pas leurs péchés. Comment comprendre, par exemple, la vie et la gloire de David, de S. Pierre, de S. Augustin, de sainte Marie-Madeleine et tant d'autres, si l'on ne connaissait pas leurs péchés ? Beaucoup de ces péchés-là ont été connus sur la terre : comment ne seraient-ils pas connus au jugement dernier et même dans le ciel ? Ne serviront-ils pas à mieux faire connaître la bonté et la miséricorde de Dieu que les saints veulent exalter avant tout ? Ne serviront-ils pas à confondre les pécheurs qui, ayant fait les mêmes péchés, auraient pu, comme les saints, être glorifiés, s'ils avaient voulu comme eux faire pénitence en suivant les impulsions de la grâce qui les y poussait ?

Quant aux péchés pardonnés, mais suivis d'autres péchés qui ne l'auront pas été et qui pour cela seront cause de damnation, Dieu sans doute ne s'en souviendra pas pour les reprocher ; mais ne faut-il pas qu'il les fasse connaître avec le pardon qu'il en a donné, pour mettre en pleine lumière l'ingratitude de ceux qui, malgré un pardon si généreux, ont recommencé à pécher ?

Ad II. On ne peut rien dire non plus d'absolument certain, la sainte Ecriture et la tradition étant muettes à ce sujet. Mais le Bon Dieu peut permettre ce qu'il veut, dès lors qu'il y trouve sa gloire ; or, dans bien des cas le Bon Dieu ne peut il pas trouver sa gloire à ce que le démon publie des péchés qu'il connaît bien, puisqu'il s'agit de péchés extérieurs, et qui, s'ils ont été absous, peuvent très bien n'avoir pas été suffisamment expiés ? Et cette expiation *coram publico* ne serait-elle pas, pour les coupables, bien plus douce encore que celle du purgatoire ? — Il est certain cependant que le démon ne pourrait pas le faire si Dieu ne le lui permettait pas, et nous sommes porté à croire que si le Bon Dieu le permet, il le permettra assez rarement. On en trouve néanmoins quelques exemples dans l'histoire ecclésiastique.

Q. — Que faut-il penser de l'organisation de *trains spéciaux* le dimanche ?

Le service des chemins de fer étant un service public, que l'on ne peut interrompre, il est admis que le travail du dimanche est permis aux employés *de service*. Mais peut-on organiser des *trains spéciaux* le dimanche, et obliger, de ce fait, un plus grand nombre d'employés au travail du dimanche ?

Qu'en pense l'*Ami*, s'il s'agit : 1° de trains de plaisir ; 2° de trains de pèlerinage ?

3° Dans le cas de pèlerinage, si l'on peut utiliser le *train ordinaire*, est-il permis d'organiser un *train spécial* à une heure différente, dans le seul but de faciliter le voyage aux pèlerins en partant à une heure moins matinale, ou de n'avoir dans le train que des pèlerins ?

R. — Pour bien des raisons évidentes, l'organisation de trains spéciaux le dimanche est en soi à blâmer, et tout particulièrement l'organisation de trains spéciaux de pèlerinages par des catholiques, pour des catholiques. Ces trains supplémentaires, en effet, en soi toujours, ne sauraient profiter de l'excuse de tolérance que la raison de service social, entré profondément dans les mœurs, peut valoir à la circulation normale des trains ordinaires.

Toutefois, il faut tenir compte des circonstances et se montrer disposé à admettre la légitime tolérance *per accidens* de ces organisations, en cas de « nécessité. » Le tout est d'apprécier correctement cette nécessité. Dans l'état présent des mœurs, il ne semble pas qu'on doive se montrer bien scrupuleux quant aux conditions qui peuvent suffisamment la caractériser. Le train spécial, en somme, vu la marche d'ensemble de tout le service, ne cause pas un gros dérangement dans les gares, n'atteint qu'un personnel très limité pour la traction, et, si c'est toujours un mal que de violer, même de façon restreinte, la loi du dimanche, la tolérance de ce mal, tout scandale mis de côté, est d'autant plus admissible en morale que les raisons qui la motivent sont plus urgentes, plus sérieuses.

Or, c'est, par exemple, une raison sérieuse acceptable que celle qui oblige à intercaler un dimanche dans un itinéraire très long pour aller à Lourdes ou en revenir, sans quoi il faudrait renoncer au pèlerinage ! C'est une raison sérieuse encore que celle qui ne permet pas de célébrer un autre jour que le dimanche une fête religieuse à grand concours de peuple, venu un peu de tous côtés, et qui ne viendrait pas sans l'organisation des trains spéciaux.

Nous en dirions autant de la circonstance d'une grande fête civile, parfaitement honnête en soi, qui tomberait un dimanche et entraînerait un supplément de moyens de transport pour la foule qui doit s'y rendre, qui a l'habitude de s'y rendre. — Nous ne donnons que ces quelques exemples. Il est facile d'en imaginer d'autres dans ce même ordre d'idées, et pour des circonstances analogues.

Ce n'est pas le fait de *voyager* le dimanche qui est répréhensible. Ce n'est pas non plus le fait de *voyager en chemin de fer*, puisque personne ne se fait scrupule de prendre ce jour-là les trains ordinaires. Ce n'est pas non plus le fait de condamner certains employés à un travail servile, puisque le travail des employés de chemin de fer est réputé tolérable pour raison de *service public*, et que l'on suppose par ailleurs convenablement motivé le service public supplémentaire qui sera demandé à quelques employés pour le train spécial.

Reste donc seule l'appréciation morale des motifs, plus ou moins largement nécessitants et

sérieux qui déterminent ce surcroît de violation matérielle de la loi dominicale, lequel, après tout, ne peut être que l'objet d'une tolérance, non d'une formelle et positive approbation.

Deux dangers sont toutefois à éviter : 1° le scandale, mais pour simplifier la réponse, nous l'avons supposé absent ; 2° le péril de mettre, non seulement les employés, mais les voyageurs eux-mêmes, dans l'impossibilité d'assister à la messe. Ceci n'est pas à craindre pour les trains de pèlerinage, qu'on ne manquera jamais de faire stopper quelque part le dimanche, pendant le temps voulu pour l'accomplissement du précepte.

Pour les trains de plaisir, c'est autre chose. Si la question de la messe n'était pas en jeu, nous ne serions pas disposé à leur refuser la raison motive suffisante pour la tolérance. Ces trains à bon marché profitent au menu peuple, qui n'est pas riche, et qui ne trouve guère d'occasions de s'offrir, après des semaines de dur labeur, la distraction reposante d'un voyage d'excursion à la mer ou à la montagne. Après tout, pourquoi traiterait-on ces gens « en fête » de tourisme avec plus de sévérité que les voyageurs accourus aux fêtes civiles des « assemblées, » des concours agricoles, des courses d'autos ou des randonnées aériennes d'aviation ?

Mais, tout cela cependant sous la très expresse condition que le train de plaisir laissera au départ ou à l'arrivée la possibilité pratique d'assister à la messe ; sans quoi, il faudrait défendre aux voyageurs d'y entrer.

A vrai dire, les Compagnies ne sont pas bien responsables sur ce chapitre-là Elles accordent, d'abord, autant que possible, *ce qu'on leur demande ;* et puis, il leur faut bien combiner la marche des trains de plaisir de manière qu'elle ne bouleverse pas l'horaire de la circulation régulière. C'est donc aux organisateurs, quand ce sont des particuliers, qu'il incombe de veiller sur ce point là. Encore, avec la meilleure volonté du monde, ne sont-ils pas plus que les Compagnies maîtres d'agencer l'expédition exactement comme ils le voudraient. En sorte que, finalement, ce n'est pas *l'organisation* du train de plaisir qui est surtout à considérer au point de vue des culpabilités « dominicales », mais la faute personnelle du ou des voyageurs qui, eux, ont la stricte obligation de ne pas sacrifier la messe à la partie de plaisir.

En somme, étant donné l'état actuel des mœurs, de l'opinion et des services publics de transport par chemin de fer, il n'y a pas lieu d'apprécier avec beaucoup de sévérité, au point de vue religieux, l'organisation des trains supplémentaires, de pèlerinages ou de tourisme, le dimanche, en ce sens au moins qu'on peut, sinon les approuver, — mieux vaudrait les éviter, c'est clair. – du moins les juger dignes de la tolérance excusante qui suffit pour écarter le péché.

Réponse affirmative aussi *de licito* à la troisième question, les circonstances indiquées étant de celles qui constituent une utilité grande, un motif sérieux suffisant de mettre en branle un train spécial, *secluso scandalo*, toujours. Il y aurait scandale, par exemple, si un prêtre organisait en plein dimanche un train spécial à l'usage de dévots et dévotes, en petit nombre, pour un but peu éloigné, sur une ligne où la circulation normale est, de toute évidence, plus que suffisante pour assurer leur transport. Outre que ce serait dépenser beaucoup d'argent sans raison, ce serait aussi condamner son prochain sans raison au travail du dimanche.

Q. — Vouer une fillette au bleu et au blanc en l'honneur de la Sainte Vierge, c'est-à-dire s'engager à ne lui faire porter jusqu'à l'âge de sa Première Communion que des habits de couleur bleue et blanche, peut-il être regardé comme condition sérieuse d'un vœu ?

Que répondre à la mère qui s'accuse, en confession, de ne pas avoir tenu un tel vœu ?

R. — Les théologiens définissent généralement ainsi le vœu : « *La promesse faite à Dieu d'un bien meilleur* » (sans doute meilleur que son contradictoire).

Nous ne repoussons point cette définition donnée par de grands maîtres, cependant nous désirerions la voir plus complète. Car pour qu'une promesse soit un vœu, il faut d'abord qu'elle soit faite par un motif de religion, puisque le vœu appartient à la vertu de religion. Ensuite il faut qu'elle soit faite avec l'intention de s'obliger en conscience par ce motif-là même, et de faire ce qu'on appelle généralement un véritable vœu. Il y a en effet bien des personnes qui, à la suite par exemple d'une bonne confession ou d'une bonne communion, font à Dieu la promesse sérieuse de s'amender, de se corriger de tel défaut en particulier, de faire régulièrement tel exercice de piété ; et assurément ce ne sont point là des vœux, mais de simples résolutions Il y en a aussi qui font des promesses plus sérieuses encore, mais qui à leurs yeux sont, plutôt que des vœux, de simples promesses d'honneur, auxquelles elles ne voudraient cependant manquer pour rien au monde.

Deux conditions sont absolument nécessaires pour le vœu. — 1° D'abord une matière suffisante réalisant la définition donnée. Or, dans notre cas il peut y avoir matière suffisante En effet si une femme, par motif de religion, consacre sa petite fille à la Sainte Vierge et s'engage à lui faire porter ses couleurs jusqu'à un certain âge, elle veut par là honorer la Sainte Vierge et Dieu lui-même et fait en soi mieux que si elle ne le faisait pas. — 2° L'intention de s'obliger et en conscience et par motif de religion, soit sous peine de péché grave en matière grave, et de péché véniel en matière légère, soit simplement sous peine de péché véniel, quelle que soit la matière, car puisque c'est une loi qu'on s'impose librement à soi même, on reste toujours libre de se l'imposer sous quelle peine on veut, pourvu que la matière

la comporte. Si en faisant un vœu sérieux, on n'a rien statué à ce sujet, on doit croire qu'on a voulu s'obliger selon la nature de la matière du vœu.

Tout se résume donc ici à savoir quelle a été l'intention de la mère lorsqu'elle a voué sa fillette au bleu et au blanc (Le plus ordinairement, au moins dans nos contrées, les femmes qui vouent ainsi leur petite fille, ne la vouent que jusqu'à l'âge d'un an, de trois ans, ou de sept ans au plus ; mais cela importe peu). *a)* Si la mère de l'enfant a eu vraiment l'intention de faire un vœu véritable, elle est tenue strictement à l'observer ; et si elle ne l'observe pas, elle se rend coupable de péché grave ou de péché véniel suivant l'engagement qu'elle a voulu prendre. Mais si elle n'a rien statué dans son intention à ce sujet, on doit, il nous semble, la regarder comme coupable en soi de péché mortel si elle a laissé assez longtemps sa petite fille sans les couleurs qu'elle devait porter, et seulement de péché véniel si elle l'a laissée ainsi pendant un temps relativement assez court.

b) Si au contraire la mère, interrogée, répond qu'elle n'a jamais pensé faire de vœu véritable, mais qu'elle a voulu seulement consacrer son enfant à la Sainte Vierge, il est à croire qu'elle n'a fait aucun péché en ne tenant pas sa parole, et il est certain au moins qu'elle n'a pas fait un péché mortel.

c) Si elle répond qu'elle ne sait pas du tout si elle a voulu faire un vœu, qu'elle ne s'en est pas rendu bien compte, qu'elle a voulu simplement faire comme les autres qui consacrent ainsi leur enfant à la Sainte Vierge, on peut lui répondre encore la même chose : car ce serait au plus un vœu douteux, or un vœu douteux n'est pas un vœu : *Lex dubia, lex nulla ;* et il n'y a pas d'obligation à moins qu'on ne puisse la constater d'une manière moralement certaine : *Non est obligatio certa, nisi certo de ea constet.* Et, du moins dans nos contrées, les femmes qui vouent ainsi leurs enfants au blanc et au bleu, n'ont généralement pas l'intention de faire un vœu véritable, mais seulement de les consacrer à la Sainte Vierge. C'est l'opinion qu'en ont les personnes les plus raisonnables. Cependant quand elles l'ont fait elles y tiennent beaucoup, parce qu'elles craindraient, si elles y manquaient, qu'il arrivât malheur à l'enfant ; et là dedans il pourrait bien y avoir chez quelques-unes un peu de superstition. En tout cas, il est bon de prendre occasion de cette accusation pour éclairer parfaitement la pénitente.

Q. — Voici quelques questions au sujet du refus de la sépulture ecclésiastique à ceux qui sont connus publiquement comme n'accomplissant pas le devoir de la confession et de la communion pascale.

Le Rituel est formel, aussi bien que le Concile de Latran : il faut leur refuser la sépulture ecclésiastique.

Nos statuts diocésains, conformément au Rituel et au Concile de Latran, et pour éviter trop de sévérité dans l'interprétation de cette règle, nous recommandent de n'être pas trop sévères pour les duellistes, les suicidés et les pécheurs publics qui ont donné des signes de repentir, et encore moins, naturellement, pour ceux qui ont manqué à leur devoir pascal et qui n'auraient que cette raison d'en être privés : « De iis tamen pro quibus arcendis sola causa foret omissio sacramentorum Pœnitentiæ et Eucharistiæ per integrum annum, benignius adhuc agendum, si ministerium presbyteri sive sponte, sive per parentes expeditum non repudiaverint, quamvis contigerit forsan eos absque sacramento mori »

Or, en pratique, si je ne me trompe, on est bien plus large, et on accorde sans difficulté la sépulture religieuse à ceux qui ont manqué toute leur vie, au su et vu de tout le monde, à leur devoir pascal, et ont vécu en indifférents ou même en impies. La raison que l'on donne du radoucissement de la loi, c'est la crainte de voir établir l'usage des enterrements civils

Ainsi, dans notre pays, où souffle le vent de l'indifférence religieuse, on ne refuse la sépulture ecclésiastique qu'aux pécheurs qui à leur lit de mot ont refusé tout secours religieux, par mépris et devant témoins. On l'accorde aux irréligieux dans les cas suivants :

1° Au suicidé dont le médecin donne un certificat de folie, même si le suicidé, ayant joui toute sa vie de la raison, a vécu dans l'oubli de ses devoirs religieux. — Si l'on ne retient pas contre lui le crime de suicide, du moins on ne devrait pas, il me semble, oublier son éloignement du devoir pascal qui suffit pour le priver de sépulture ecclésiastique.

2° A l'irréligieux qui meurt sans avoir vu le prêtre ; car peut-être, devant la mort, pense-t-on, a-t-il eu quelque sentiment intérieur de contrition.

3° A l'irréligieux visité dans sa maladie, en présence de témoins, par le prêtre, mais à titre d'ami seulement, et sans que le prêtre, à cette première visite, ait cru bon, pour éviter un refus, de parler de devoirs religieux, par conséquent sans acte religieux du moribond, qui meurt avant la seconde visite du prêtre.

4° A l'irréligieux que le prêtre visite dans sa maladie, et qui refuse les secours religieux par haine de la religion, mais sans témoin de son refus.

Que pense l'*Ami* de ces cas et comment accorder la pratique avec les principes, même dans un pays indifférent ?

R. — L'*Ami* pense que l'on maintiendrait à tort, chez nous tout au moins, le principe de la sépulture religieuse à refuser aux gens qui n'ont pas rempli leurs devoirs nécessaires de culte pendant la vie. Cette seule raison n'est plus, dans l'état actuel de nos mœurs, *per se*, une cause suffisante, ce genre d'attitude ne constituant plus ceux qui le prennent à l'état social de pécheurs publics proprement dits. A quoi bon objecter le Concile de Latran et le *Rituel*, puisqu'on vous répondra toujours que la « discipline » qui s'y trouve prescrite sur ce point-là n'est plus en vigueur ? C'est peut-être regrettable ; ce l'est même tout à fait ! Mais c'est ainsi ; et, dès lors, il n'y a plus lieu ni de s'étonner de ce qui se fait, ni de chercher une conciliation impossible entre l'actuelle pratique et la rigueur de l'ancien droit en milieux et sociétés bien autrement catholiques alors que les nôtres. Il y a fait de désuétude incontestable.

Mais nous disons bien : *per se*. Vous savez la portée de cette formule. Le fait seul, en soi, d'être resté éloigné des pratiques religieuses pendant la

vie n'est plus socialement un fait qui rend son auteur *pécheur public* au sens du *Rituel*. Il faut s'en tenir là. Si le sujet en question a ajouté à ce fait, d'autres faits, d'autres attitudes, une conduite publique enfin spécialement scandaleuse par son hostilité positive, sectaire, à l'endroit de la religion, c'est une autre affaire; et, très vite, cette seconde considération renforcerait assez la première pour constituer l'état de péché public, et imposer le refus de sépulture.

De plus, après une vie si peu « catholique, » le fait d'un refus positif de réparer par une réconciliation *in extremis* le scandale d'une vie sans pratiques religieuses, donnerait aussi à tout l'ensemble la caractéristique fâcheuse, irréparable, qui aboutirait au même résultat, au refus de sépulture.

A y regarder de près, tout cela s'explique encore assez facilement. Le scandale est, en somme, chose relative, non absolue, et un jugement prudent doit savoir l'apprécier, non d'après la théorie abstraite des idées, mais d'après les circonstances vécues du milieu où il se produit, d'après la mesure du mal dont il est l'occasion, par influence sur les témoins du dehors.

Au moyen âge, un homme vivant longtemps sans fréquenter les sacrements était une exception, et, en raison des sensibilités de la conscience publique d'alors, un gros scandaleux. On le traitait comme tel, et l'on avait raison; de même que l'on a raison de le traiter comme tel encore, là où le scandale atteint les mêmes proportions qu'autrefois, les proportions graves visées par le législateur dans la promulgation de ses sanctions sociales, à la fois préventives et médicinales autant que vindicatives.

Aujourd'hui, dans un milieu tiède, plus souvent même froid, au point de vue religieux, l'abstention des pratiques cultuelles n'a pas le caractère d'une révolte contre Dieu et l'Eglise, pas même d'une antipathie à l'endroit des choses de la religion. Ne voit-on pas quantité de gens qui ne vont pas à confesse, et ne communient jamais, et pourtant vont très volontiers, parfois très fidèlement, à la messe, font élever chrétiennement leurs enfants, favorisent, au sein de leur vie domestique, dans tout leur entourage, les pratiques du culte, se montrent même publiquement sympathiques aux choses de la religion, aux œuvres pieuses, aux écoles libres qu'ils alimentent généreusement de leurs deniers? Et combien font tout ce que nous venons de dire, et plus encore, qui ne vont même jamais à la messe, ne mettent les pieds à l'église que pour leur mariage, le baptême et la communion de leurs enfants, les sépultures de leurs parents ou amis!

Sont-ce là vraiment les ennemis sociaux de la religion, les grands scandaleux, les pécheurs publics du Droit et de la Liturgie? Que pensent d'eux les bons chrétiens? Ceci : Ce sont, disent-ils, des indifférents, des gens de foi au fond, que le respect humain et l'entraînement de la mode retiennent éloignés de la pratique religieuse, mais qui pour très peu y reviendraient, et, en fait, y reviennent facilement, et qui tous, ou à peu près, font leur paix avec Dieu et l'Eglise à l'heure de la mort.

Etat de choses et mentalité populaire déplorables!... Assurément! Qui donc en doute? Qui donc ne souhaite pas, au fond du cœur, la voir s'améliorer dans un sens plus catholique, avec retour à une délicatesse de conscience chrétienne plus sensible au scandale vrai qu'est en soi la conduite de ces gens-là?

Sans doute! Mais, en attendant, l'appréciation du scandale étant une appréciation de fait, c'est sur les faits, non sur des idées *en soi*, qu'il faut l'établir.

Et voilà pourquoi, dans notre France — ne parlons que de nous et pour nous, — on se montre depuis longtemps disposé à l'appréciation relativement bénigne du cas spécial et précis de la non-pratique religieuse pendant la vie, mais à la très expresse condition que ce scandale — car c'en est un tout de même — sera, aux approches de la mort, suffisamment réparé, pour que la sépulture religieuse puisse être accordée. Passe encore qu'on n'applique pas la sanction pénale suprême à la vie sans religion. Mais quand la vie sans religion est scellée par une mort sans religion, le scandale peut devenir alors intégral, irrémissible, inexcusable et inexcusé dans l'opinion ambiante des fidèles. Il faut sévir.

Vous avez, dans ces quelques réflexions, réponse à toutes vos questions. Inutile de les examiner en détail. La réparation à obtenir *in extremis* est une affaire de prudente mesure encore, où il faut s'inspirer des jugements qu'imposent les circonstances de temps, de lieu, de personnes.

N'oublions pas, au surplus, que le refus de la sépulture religieuse est une sanction pénale tout externe, d'ordre social, qui donc est subordonnée dans son application aux considérations corrélatives des exigences du bien commun et de l'ordre public, à multiplier, par conséquent, ou à restreindre, suivant les besoins sociaux du milieu.

A cela vous dites : « Mais non! La chose n'est pas si relative que vous le prétendez! Nous avons des lois, des prescriptions disciplinaires à exécuter! Allons-nous donc nous substituer au législateur pour observer ou supprimer sa loi suivant les caprices de notre bon plaisir? »

Pardon! La loi, la prescription, tout principe de droit ou de morale, est une *majeure* qu'on peut exprimer ainsi : « Dans tel cas, x..., il faut faire ceci, ne pas faire cela. » C'est tout. L'autorité législative ne va pas plus loin, ne peut pas aller plus loin, en tant qu'autorité de règle et principe général. Quant à la *mineure* : « Or, le cas présent est le cas x... visé par la loi..., » c'est votre affaire personnelle d'en décider, d'après le jugement de prudence, plus ou moins facile à établir, que peuvent vous suggérer les circonstances du

fait particulier qui est en cause. Tantôt donc vous direz : Mon cas est bien le cas *x*... et tantôt vous direz : Mon cas n'est pas le cas *x*... Et dans les deux jugements vous pourrez avoir raison, vu la différence des conjonctures qui les motivent. Le législateur n'est pas atteint par votre « mineure » quelle qu'elle soit. Respectez sa « majeure » à lui, c'est tout ce qu'il vous enjoint ; et vous la respectez quand vous en partez pour aboutir, à travers une mineure loyale, à la conclusion que logiquement comporte la réunion des deux prémisses majeure et mineure.

Il peut arriver, en certaines occurrences, par exemple quand on l'en prie expressément par consultation sur une espèce particulière, que le législateur se charge de formuler la « mineure, » et dise à propos du cas individuel et pratique dont l'appréciation contingente est soumise à son jugement : « Oui, ou non, ce cas est bien ou n'est pas le cas *x*... que j'ai visé dans ma loi. » Alors il faut s'incliner et le respect de son autorité exige qu'on adopte, les yeux fermés, la conclusion qui se dégage des deux prémisses ainsi officiellement consacrées par son autorité.

Mais, en pratique normale de vie courante, c'est à vous, confesseur, curé, conseiller, etc., à tout homme quelconque pour son propre compte, qu'il appartient de formuler la mineure du syllogisme casuistique dont nous venons de rappeler le type générique.

C'est, dites vous, embarrassant ! — Eh oui ! Voilà pourquoi *in dubio* vous consultez ceux que vous estimez être en état de vous éclairer, de partager votre responsabilité, de vous en décharger même complètement, Telle est la vie, pour vous, pour tous : une perpétuelle nécessité de se former à soi-même sa propre conscience, devant l'occurrence de doutes perpétuellement renaissants !

Après tout, il ne faut rien exagérer. Quand on a conscience 1° d'avoir une intention très loyale de bien faire, de ne pas pécher ; 2° d'avoir cherché honnêtement la vérité, par connaissance préalable des règles de morale nécessaires, et sincère étude du dossier de la cause (du *doute* en question) ; 3° de ne pas subir les fâcheuses influences ou tendances et impressions subjectives à priori, dans un jugement qui, pour être juste, doit être « objectif, » c'est-à-dire dicté par la réalité des choses telles qu'elles sont, et non par l'idée fausse que nous nous en fabriquons ou le rêve de ce que nous voudrions qu'elles fussent ; quand on a conscience de tout cela, ce qui n'est pas malaisé du tout, on prononce en toute tranquillité d'âme, et l'on reste assuré d'avoir bien fait son devoir, tout son devoir, quoi qu'il en puisse être de la vérité ou de l'erreur de bonne foi de nos conclusions.

C'est surtout du 3° qu'il faut se méfier, cher confrère. En cette affaire de sépulture religieuse à accorder ou à refuser, le danger est grand, pour certains esprits mal éduqués, de céder à leur *tendance subjective*, sévère à priori chez les uns, large chez les autres. La « sévérité « ou la « bénignité » d'une conclusion pratique doit toujours être imposée *du dehors* par la correcte appréciation *objective* de la loi et des faits qui intéressent son application.

Soyons donc sévères, malgré nos personnelles tendances à la bénignité, quand il est du bon ordre des choses et de l'intérêt public d'adopter cette attitude ; et soyons indulgents, malgré nos personnelles tendances à la sévérité, quand il convient au bon ordre et à l'intérêt des âmes que nous soyons indulgents. Nous rappelons, en passant, cette excellente doctrine de théologie morale, parce qu'elle peut avoir sa très opportune application dans la difficulté spéciale des refus de sépulture, et qu'elle complète heureusement, pensons-nous, la réponse sollicitée par la consultation de notre vénérable correspondant.

Q. — Un prêtre peut-il, en l'absence du curé et sans délégation, assister comme témoin autorisé au mariage d'un moribond avec sa troisième épouse, alors que les deux premières refusent le baptême ?

Les uns le nient, parce que le pouvoir d'assister aux mariages n'a été accordé qu'au curé par le Vicaire Apostolique.

D'autres l'affirment, parce que dans ces cas extrêmes, et vu les bons résultats à atteindre, le Vicaire Apostolique ne doit pas être censé avoir réservé le pouvoir au seul curé.

D'autres enfin pensent qu'on peut assimiler ce cas à celui d'un moribond tombé sous des censures et qu'un simple prêtre peut absoudre.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Avant de dire ce qu'il pense du cas qui lui est ainsi présenté, l'*Ami* aurait été bien aise de savoir si le moribond dont on veut revalider le mariage avec sa 3e épouse, un polygame par conséquent, est déjà baptisé ou non, et si cette 3e épouse est elle-même baptisée ou non.

Si le moribond n'est pas baptisé et ne doit pas l'être avant qu'il soit procédé à la revalidation de son mariage, il n'y a rien à faire, quand même la 3e femme serait déjà baptisée, parce que le lien contracté par lui avec la première, que le cas suppose légitime, ne peut être rompu par le privilège paulin, inexistant pour un non-baptisé. Le baptême de la 3e épouse ne modifierait pas cette situation, parce que ce n'est pas elle, mais son mari polygame, qui aurait besoin du privilège et qui, tant qu'il reste infidèle, ne peut en user.

Il faut donc le supposer baptisé, au moins depuis qu'il est en danger de mort, pour qu'il puisse y avoir lieu de penser à revalider son union.

1° Dans cette hypothèse, et dès lors que la première épouse refuse de se convertir, le moribond peut user légitimement du privilège paulin et faire revalider son mariage avec la troisième, pourvu qu'elle soit déjà chrétienne.

Cependant, avant le décret *Ne temere* et les concessions plus larges qui l'ont étendu, en parti-

culier dans les cas de revalidation de mariages *in articulo* ou *periculo mortis*, le simple prêtre n'aurait pu assister à ce mariage comme témoin autorisé, sans une délégation expresse du curé ou du Vicaire Apostolique. En cette matière l'épikie n'est pas de mise, et l'assimilation au cas du moribond pour lequel cessent toutes les réserves, ne peut se soutenir quand il s'agit d'assistance légitime au mariage.

Mais depuis les concessions de l'art. VII du décret *Ne temere* et celles plus étendues accordées postérieurement, un simple prêtre peut, en l'absence du curé ou de son délégué, assister validement et licitement au mariage d'un moribond, selon qu'il a été exposé longuement dans l'*Ami* du 3 août 1911, p. 710 et suiv.

2° Mais si, tout en désirant le baptême, la 3e épouse ne l'avait pas encore reçu de fait, le moribond ne pourrait régulariser sa situation avec elle que si la première refusait, à la fois, de se convertir et de cohabiter pacifiquement. Encore aurait-il besoin d'une dispense de l'empêchement de disparité des cultes, dispense qui exige une concession spéciale du Souverain Pontife et n'est pas comprise dans les facultés ordinaires des Vicaires Apostoliques, lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui use en même temps du privilège paulin [1].

Avant les concessions du décret *Ne temere*, un simple prêtre n'aurait donc pas pu sans délégation expresse assister validement au mariage de notre moribond avec sa 3e femme, et par défaut de compétence, et aussi par défaut de pouvoirs nécessaires pour accorder la dispense de la disparité des cultes. On ne peut guère concevoir, en effet, que le Vicaire Apostolique, en supposant même qu'il eût un indult spécial pour accorder la dispense de la disparité des cultes en pareil cas, ait pu déléguer le prêtre en question pour accorder cette dispense sans lui déléguer en même temps la faculté d'assister au mariage comme témoin autorisé. Même remarque à faire pour les pouvoirs concédés aux Ordinaires par le décret du 20 février 1888 : il faut une délégation pour chaque cas pour qu'un simple missionnaire puisse user des pouvoirs spéciaux de ce décret. (Voir *Ami*, loc cit.).

Mais encore ici le décret *Ne temere* avec les concessions plus étendues qui l'ont suivi, ont profondément modifié toute cette législation, au point que, en l'absence du curé et de son délégué, un simple prêtre peut désormais régulariser la situation illégitime d'un moribond, même en lui accordant dispense des empêchements dirimants de droit ecclésiastique qui s'opposeraient à cette régularisation, sauf ceux de l'ordre sacerdotal et de l'affinité en ligne directe provenant d'un commerce illégitime. (Voir encore *Ami*, loc. cit.).

Un simple prêtre aurait donc pu, pour le cas qui nous occupe, valider le mariage du moribond avec sa 3e épouse non baptisée, en accordant dispense de la disparité des cultes.

[1] St Office, 4 juillet 1855 (*Coll.* n. 1114) ; 15 sept. 1858 (n. 1168) ; etc.

Q — Auriez-vous l'obligeance de donner une réponse aux observations suivantes que me suggère la question de la p. 1107 de 1911 relative à l'entrée en religion ?

1° L'évêque peut il s'opposer à l'entrée en religion (il s'agit d'une Congrégation à vœux simples, Maristes, Lazaristes, Oblats, etc.) d'un curé ayant charge d'âmes dans une paroisse, sous les prétextes suivants ?

a) Que ce curé a été envoyé au sortir du séminaire — de cela il y a plus de dix ans — dans une Faculté catholique pendant deux ans aux frais du diocèse, pareilles dépenses étant faites pour les prêtres qui s'engagent du moins tacitement à exercer pendant toute leur vie le ministère dans le clergé séculier du diocèse ;

b) Que le diocèse est à la veille de manquer de prêtres, puisqu'on se hâte de faire rentrer ceux qui avaient accepté du ministère dans des diocèses étrangers ;

c) Que la fondation déjà entreprise d'une école libre dans la paroisse exige le maintien dans la paroisse dudit curé, soit parce que celui-ci sera plus à même de mener l'œuvre à bonne fin (œuvre de fondation), soit parce qu'il pourra agir plus efficacement sur les parents pour l'envoi de leurs enfants à l'école libre.

2° Si l'évêque n'a pas le droit de s'opposer, peut-il différer la permission, et pour combien de temps ?

3° La Congrégation accepterait bien le sujet, mais il lui répugne d'entrer en conflit avec l'évêque et de faire appel à Rome.

R. — Ad I. Mais non, pas du tout ! L'évêque ne peut jamais s'opposer, ni de façon absolue par principe à priori, ni pour un temps illimité qui équivaudrait à « toujours, » à l'entrée en religion d'un quelconque de ses prêtres. Là-dessus, nous l'avons rappelé déjà dans l'article auquel vous faites allusion, l'enseignement officiel de l'Eglise et sa pratique disciplinaire canonique sont très formels. N'y revenons pas.

L'évêque, toutefois, peut maintenir *ad tempus* le candidat à la vie religieuse dans un poste où sa présence est jugée provisoirement nécessaire, *ratione boni communis*, pour éviter certaines irrémédiables catastrophes qui seraient la résultante d'un départ trop précipité.

Nous passons sur certains autres cas exceptionnels encore, où le droit permet à l'évêque d'entraver temporairement la liberté de la vocation et de la vie religieuse d'un de ses clercs, pour arriver à la discussion de ceux que formule en particulier notre correspondant.

a) Cette raison est insuffisante. L'évêque est censé connaître le Droit et savoir que le Droit, à toute époque et en toute situation de vie, en règle générale, permet l'entrée en religion. Donc, en envoyant un sujet, même aux frais du diocèse, étudier dans une Faculté catholique, l'évêque sait bien que par ce fait il ne biffe pas la loi de droit commun ci-dessus rappelée ; et si l'évêque exigeait de la part du sujet un engagement de rester clerc séculier toute sa vie, en compensation des frais de son éducation, l'évêque serait fort exposé à voir pareil contrat taxé à Rome de nullité radicale, pour le cas où il aurait

entendu y enchaîner la liberté de répondre à la vocation religieuse.

b) Cette raison, meilleure que la précédente, n'est pas absolue dans sa portée pratique. La pénurie *générale* de prêtres ne fait pas qu'un prêtre soit *ad majora mala vitanda* nécessaire dans un endroit ou dans un ministère donné. A Rome, le cas échéant, on permettrait peut être à l'evêque de retenir plus longtemps les sollicitants; à coup sûr on ne lui donnerait pas un indult l'autorisant à interdire de façon générale à tous ses clercs l'entrée en religion, même pour raison de pénurie dans le recrutement du clergé.

c) Raison qui motive le maintien provisoire — il est des provisoires qui peuvent se prolonger, tout en restant provisoires — du prêtre en question à la tête de l'œuvre dont il est chargé, et que son départ imprudemment hâtif exposerait à une ruine très dommageable pour le bien public. Dans ce cas-là le futur religieux fait le sacrifice de sa propre « liberté de vie religieuse » à la grande charité qui est en cause, tout comme celui que la loi naturelle empêche d'abandonner ses parents réduits à l'extrême indigence, pour entrer en religion. Mais ce sont là des considérations *per accidens*, occasionnelles et temporaires de leur nature, qui n'atteignent pas le plein droit radical de se faire religieux chez qui le désire, pas plus qu'elles ne donnent à l'évêque un droit radical dominatif sur cette liberté, qui est de droit commun, et *per se* échappe à son autorité.

Ad II *Provisum in primo.*

Ad III. Si la Congrégation hésite, c'est son affaire. Nous n'avons rien à dire à cela. Elle est plus qualifiée que nous pour savoir dans quelle mesure les résistances épiscopales sont fondées; et nous venons de rappeler que très canoniquement elles peuvent l'être, au moins *ad tempus*.

Q. — Existe-t-il un décret récent obligeant tout confesseur à donner quelques avis à tout pénitent qu'il entend en confession, quand bien même il s'agirait d'un pénitent qui par dévotion vient à confesse tous les jours?

R. — Nous ne connaissons pas de décret, ni ancien ni récent, obligeant *tout* confesseur à donner quelques avis à *tout* pénitent. Nous croyons au contraire qu'il ne peut pas en exister un *de cette rigueur absolue;* car il peut se présenter des cas où la chose serait moralement impossible: par exemple, un prêtre va dire une messe qu'il ne peut pas retarder, ou est appelé par un malade en très grand danger, et quelqu'un vient lui accuser un péché grave qu'il regrette beaucoup; le prêtre n'a que le temps de lui imposer une pénitence et de lui donner l'absolution, et le pénitent ne demande que cela et n'a besoin que de cela: comment obliger strictement le confesseur à quelque chose de plus?

Il n'en est pas moins vrai que les plus hautes convenances et le désir que doit avoir le confesseur de faire du bien aux âmes qui lui confient leur direction, doivent lui imposer une sorte d'obligation morale de leur donner quelques avis proportionnés à leurs besoins et aux circonstances, avis bien motivés, bien sentis, plutôt que de leur faire ce qu'on pourrait appeler un petit sermon. Même quand les pénitents sont bien disposés, il n'en doit pas moins leur donner quelques avis pour montrer qu'il s'intéresse à leur bien spirituel et veut leur faire faire des progrès dans la vertu et les aider; c'est même surtout dans ce cas-là que ses avis pourront être mieux reçus et servir davantage.

Mais il est difficile de dire dans quel cas il y aurait péché à ne pas donner ces avis, et c'est moins encore la crainte du péché que le zèle des âmes et le désir de procurer la gloire de Dieu par leur avancement spirituel qui doivent diriger le confesseur. — Disons toutefois qu'il est des cas où il y aurait péché mortel pour le confesseur à ne rien dire: quand il se trouve, par exemple, en présence d'une personne en état de péché mortel, qui n'a pas de contrition et ne saurait même pas s'y exciter elle-même, et a besoin pour cela de l'aide du confesseur. Cette personne n'eût-elle même que des péchés véniels, si le confesseur sent qu'elle n'a pas de contrition, il ne saurait sans péché mortel lui donner l'absolution qu'après lui avoir dit ce qui est nécessaire pour qu'elle puisse concevoir une vraie contrition, parce qu'il ne doit jamais, par sa faute, exposer le sacrement à la nullité.

Q. — Je suis professeur. Je suis attendu à Pâques pour confesser dans une localité de moins de 1000 habitants. Puis-je demander au curé de l'endroit sur quels points je dois insister dans les confessions à entendre?

N'est-ce point exposer le curé à manquer indirectement au secret de la confession, en diffamant ses paroissiens, en révélant des abus qu'il connaît par le confessionnal? Et cependant n'y a-t-il pas, de nos jours surtout, *nécessité* de poser une pareille question?

R. — Non seulement ce professeur le peut, mais nous dirions presque même qu'il le doit, parce qu'autrement, s'il ne connaît point ou presque point la paroisse, il ne saura pas assez sur quoi il doit interroger les personnes qui ne savent pas suffisamment se confesser par elles-mêmes, ni ce qu'il doit exiger d'elles ou leur recommander spécialement, et son ministère ne pourra guère être fructueux.

Cette demande peut certainement être faite, parce que si le curé ne peut pas parler comme confesseur de ce qu'il ne sait que par le confessionnal, il peut fort bien parler à un confrère, quand le bien de sa paroisse le demande, de ce qu'il connaît comme curé. Or, on ne reste pas longtemps curé dans une paroisse sans visiter tous ses paroissiens, sans avoir avec eux une multitude de rapports généraux ou spéciaux, ou même intimes, sans en connaître tous les principaux désordres, en un mot, sans en savoir le fort et le faible, et sans en parler plus ou moins en

chaire ; et même quand il n'aurait jamais confessé, un curé pourrait bien dire sur quoi en général il faut insister au confessionnal.

Le professeur qui ferait cette demande au curé de la paroisse où il est appelé à confesser, peut donc et doit même bien croire que celui-ci parlera comme curé et non comme confesseur, et qu'il ne se servira pour lui répondre que de ce qu'il connaît comme curé et non de ce qu'il connaît seulement comme confesseur et surtout de ce qui pourrait être une révélation indirecte quelconque des confessions entendues par lui.

Q. — Un modeste travailleur, livrant des bœufs il y a 20 ans, reçut et emporta 100 fr. de plus que le prix convenu. Troublé de son vol, il fit deux fois une enquête pour découvrir sa victime ; et deux fois, voyant qu'il n'aboutissait pas, il n'hésita pas à verser 100 fr. en bonnes œuvres. Bien entendu, ces sommes sont dépensées. Or ces jours-ci je viens de découvrir le maquignon frustré Mon paroissien prévenu est tout prêt à donner encore 100 fr. : ça en fera donc 300 en définitive Son zèle est louable. Mais est-il tenu en conscience d'agir ainsi, lui qui, deux fois, avait fait toute diligence pour connaître sa victime, et deux fois, sur le conseil de son curé, a versé 100 fr. en bonnes œuvres alors qu'on ne croyait plus possible de découvrir la victime ?

R. — Deux hypothèses sont à poser ici : ou bien notre homme ne s'est aperçu qu'il avait reçu 100 fr. de trop qu'après la disparition du maquignon qu'il ne peut plus retrouver, ou bien il s'en est aperçu de suite et n'a pas voulu en avertir le maquignon.

Dans la première hypothèse, il n'a été aucunement coupable, et les 100 fr. reçus de trop peuvent être comparés à un objet trouvé ; alors il devait d'abord faire tout son possible pour en retrouver le maître. Or, d'après l'exposé du cas, il a fait deux enquêtes consciencieuses qui n'ont abouti à rien, quoiqu'il y ait mis toute la diligence possible. Alors d'après la loi naturelle elle-même, dès qu'il avait perdu tout espoir probable de retrouver ce maître, il pouvait s'approprier cette somme et en faire ce qu'il voulait, avec la seule obligation de rendre au propriétaire, s'il venait à être connu, seulement ce en quoi il serait devenu plus riche. Il a mieux fait : il a, sur le conseil de son curé, tout versé pour des bonnes œuvres. C'est seulement 20 ans après, que, contre toute espérance, il retrouve celui qui, par erreur, lui a donné ces 100 fr. de trop. A quoi est-il tenu envers lui ? Sans même invoquer la prescription, on peut dire qu'il n'est tenu absolument à rien, puisqu'il n'en est devenu aucunement plus riche.

Dans la seconde hypothèse, il y aurait eu vol manifeste. Alors il doit employer tous les moyens humainement possibles pour retrouver le propriétaire et lui restituer ce qu'il lui a volé. Quand il a échoué complètement et qu'il n'a plus aucun espoir humain de le retrouver, il ne peut pas garder l'argent pour lui, et d'après presque tous les théologiens, c'est aux pauvres ou aux bonnes œuvres qu'il doit faire la restitution, et les pauvres ou les bonnes œuvres en deviennent les maîtres absolus, et si celui qui en était possesseur injuste vient à en découvrir le maître, contre toute espérance humaine, il ne peut être tenu à rien envers lui, d'autant plus qu'il a fait tout ce qu'il devait faire pour réparer sa faute et n'en est pas devenu plus riche.

Q. — Une personne qui a fait le vœu héroïque peut-elle offrir ses pénitences, ses jeûnes, ses mortifications diverses pour un vivant (la conversion d'un pécheur, par exemple) comme intention principale ?

R. — Le vœu héroïque abandonne en faveur des âmes du purgatoire la valeur *expiatoire* des bonnes œuvres que l'on fait, mais il laisse à l'auteur du vœu leur valeur *impétratoire*, dont il peut user en faveur de qui il lui plaît.

Q. — Un prêtre, curé de paroisse, a un chœur de jeunes gens qu'il dirige lui-même et qui ne peut guère se passer de sa direction pour chanter convenablement un jour de grande fête Est-ce une raison suffisante pour demander à un confrère de biner pour chanter la grand'messe chez ce curé après l'avoir chantée dans sa propre paroisse ?

R. — Dans la pensée de l'Eglise, le binage a pour but de permettre à un certain nombre de personnes l'audition de la messe, laquelle sans cela leur serait impossible, et non de favoriser la solennité de la messe paroissiale.

Nous ne pensons pas que le Saint-Siège, à qui cette question est réservée, entre dans l'idée que vous nous soumettez.

Q. — Un curé peut-il faire chanter des *Libera* tant qu'il lui plaît, par son vicaire ou un autre auxiliaire d'occasion, en se réservant les honoraires comme droit d'étole et sans les dédommager autrement de leur peine ?

R. — Le chant des *Libera* est une partie du culte des morts qui se rencontre presque partout et forme un *casuel* accessoire pour le curé. On peut en conclure que le curé, en stricte justice, peut les faire chanter par son vicaire sans lui verser un honoraire spécial, le vicaire recevant déjà, pour remplacer le curé quand cela est nécessaire, un honoraire dans son traitement de vicaire.

S'il s'agit d'un autre prêtre, le curé est obligé, à moins d'une convention particulière, de lui verser un honoraire pour le temps passé à le remplacer : toute peine mérite salaire.

Q. — Un curé qui a, comme directeur de la Sainte-Enfance dans sa paroisse, le pouvoir d'imposer le scapulaire de N.-D. du Mont-Carmel, peut-il imposer ce même scapulaire dans son binage où l'œuvre n'existe pas ?

R. — Comme il n'y a aucune restriction dans la concession, ce curé peut faire usage de son pouvoir partout.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le nº 1 des *Acta Apostolicæ Sedis* de 1912 (15 janvier) renferme une Constitution apostolique, une Lettre de Pie X, des nominations d'évêques par la S. C. Consistoriale, un décret de la S. C. des Rites, des décisions de la S. Rote romaine et une Lettre de la Secrétairerie d'Etat.

Actes de S. S. Pie X

I. Constitution apostolique *Etsi nos*, DE URBIS VICARIATU. — 1er janvier 1912. — Organisation du Vicariat de Rome (18 pages des *Acta*).

II. Lettre de Pie X. — 8 déc. 1911. — A Mgr Castro, archevêque de Caracas, sur la restauration de la discipline ecclésiastique au Vénézuéla.

S. C. des Rites

Osimo, 6 sept. 1911. — Décret introduisant la cause du Vén. Blenvenu Bambozzi, prêtre profès des Mineurs Conventuels (1809-1875).

S. Rote Romaine

I

Causes jugées sub secreto *en 1911*

1º *Nice*, 24 janvier. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Affirmative.* » — Appel ayant été fait de la sentence, le 30 août (nº 17) la S. Rote répondit : *Sententiam esse confirmandam.*

2º *Agrigente*, 25 janvier. — « An constet de existentia impedimenti in casu, et locus sit refectioni damnorum in casu ? *Affirmative ad utramque partem.* »

3º *Tonkin Occidental*, 31 janvier. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Affirmative.* »

4º *Sessa* (Italie mérid.), 3 février. — « 1º An constet de nullitate sententiæ a Rma Curia editæ, ita ut sive odium plebis sive aliæ causæ adductæ pro remotione, una cum clausula adjecta circa reditum in parœciam, non sustineantur in casu ? 2º An sustineatur provisio circa deputationem Vicarii parochialis in casu ? *Ad I. Negative. Ad II. Affirmative.* »

5º *Gnesen* (Pologne prussienne), *Jurispatronatus*, 14 février. — « An jure merito institutio Sac. N. N., parochi loci X, in beneficio parochiali alterius loci denegata fuerit a Rma Curia ? *Negative.* » Appel a été fait de la sentence.

6º *Nantes*, 25 février. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Affirmative.* »

7º *Panama*, 11 avril. — Même question et même réponse. Sur appel, la S. Rote répondit le 29 juillet (nº 15) : *Sententiam esse confirmandam.*

8º *Rome*, 12 mai. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Negative.* »

9º *Paris*, 23 mai. — Même question. Réponse : *Affirmative.*

10º *Cincinnati*, 9 juin. — Même question et même réponse.

11º *Constantine*, 19 juin. — « An sententia Rotalis diei 12 dec. 1910 sit confirmanda vel infirmanda in casu ? *Sententiam esse infirmandam*, i. e. constare de diffamatione, ita ut sit locus refectioni damnorum in casu. » Appel a été fait de cette sentence.

12º *Paris*, 28 juin. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Affirmative.* »

13º *Ortona* (Italie mérid), 15 juillet. — « 1º An sententia Rotalis diei 15 julii 1910 sit confirmanda vel infirmanda in casu ? 2º An consilium sit præstandum Domino Papæ pro dispensatione a matrimonio rato et non consummato in casu ? *Ad I. Sententiam esse confirmandam. Ad II. Affirmative, prævia actorum sanatione.* »

14º *Coutances* ou *Constance*, 18 juillet. — « An constet de nullitate matrimonii in casu ? *Affirmative.* »

16º *Rome*, 28 août. — Même question. Réponse : *Negative.* Appel a été fait de cette sentence.

II

2 sept. 1911, *Saluces* (Italie du Nord). — Treize pages des *Acta* sont consacrées à ce procès entre archiprêtre et Chapitre relativement à l'éternel sujet de brouille : les droits respectifs pour la *cura animarum.*

Secrétairerie d'Etat

13 déc. 1911. — Lettre à Mgr Dubois, archev. de Bourges, le félicitant de son projet sur « la nécessité du retour à la philosophie scolastique, spécialement dans le clergé. »

CAUSERIES AVEC UN JEUNE CURÉ

XIX

LE STYLE DE LA RENAISSANCE *(suite)*

SOMMAIRE. — **I. L'architecture. — 2. Ses productions.** — A) EN ITALIE. — I. AU XVe SIÈCLE. — 1º *Histoire.* — 2º *Produits :* — Filippo Brunellesco ; — Michelozzo ; — Leone Battista Alberti. — 3º La *diffusion* de la Renaissance italienne et ses causes : — le fait ; — les motifs. — 4º Valeur de la Renaissance italienne primitive. — II. AU XVIe SIÈCLE : SAINT-PIERRE DE ROME. — 1º Les *architectes* de Saint-Pierre : Bramante et le plan primitif ; — Raphaël ; — les San Gallo, Giuliano et Antonio ; — Peruzzi ; — Michel-Ange ; — Vignole ; — Pierre Ligorio ; — Jacques de la Porte ; — Carlo Maderna ; — Le Bernin. — 2º Les *dimensions* de Saint-Pierre du Vatican : — *a)* Les dimensions *réelles.* — *b)* Les *apparences :* — déception des étrangers ; — ses motifs. — 3º *Valeur* architectonique : — les défauts ; — les qualités. — III. Au XVIIe siècle. — 1º Les divers styles italiens au XVIIe siècle : — *a)* Le style *jésuite :* — description ; — origine du nom ; — caractéristique. — *b)* Le style *baroque :* — Borromini, son inventeur ; — sa valeur. — 2º La décoration des églises

italiennes du XVII[e] siècle : — richesse et mauvais goût. — IV. VALEUR DE LA RENAISSANCE ITALIENNE. — C'est un recul sur le gothique. — Bibliographie.

B) EN ALLEMAGNE. — I. LA QUESTION HISTORIQUE. — Traditions de l'art allemand opposées au principe de la Renaissance ; — résultats peu remarquables. — II. MODE DE TRANSITION DE LA RENAISSANCE ITALIENNE EN ALLEMAGNE : — Relations commerciales entre Nuremberg et les villes italiennes. — Architectes italiens travaillant en Allemagne. — III. LES PLUS BEAUX MONUMENTS DE LA RENAISSANCE ALLEMANDE. — 1° Le *château* de Heidelberg. — 2° Les *hôtels de ville :* — Mulhouse ; — Obernai ; — Altenbourg ; — Cologne. — 3° Les *maisons particulières :* — à Nuremberg, — Rothenbourg, — Brunswick, — Hameln, — Hambourg, — Hildesheim, — etc. — IV. LA FIN. — Invasion du baroque. — Retour à un classicisme plus pur : — les copies de Versailles. — V. VALEUR. — Les résultats sont nuls.

C) DANS LES FLANDRES. — I. AU XVI[e] SIÈCLE. — Le palais des évêques de Liège. — L'hôtel de ville d'Anvers. — Le jubé de la cathédrale de Tournai. — Le palais de justice de Bruges. — II. AU XVII[e] SIÈCLE. — L'église Saint-Charles Borromée à Anvers.

D) EN ESPAGNE. — I. AU XVI[e] SIÈCLE. — 1° La question historique. — 2° Les monuments. — II. AU XVII[e] SIÈCLE. — 1° Caractères généraux. — 2° Les monuments : — le style *churriguerriste*.

§ 2. — LES PRODUCTIONS ARCHITECTURALES DE LA RENAISSANCE

Il nous faut les étudier dans les principaux pays du monde catholique, en commençant par l'Italie où le mouvement a pris naissance et d'où il s'est propagé rapidement.

1° *L'architecture italienne*

I. Au XV[e] siècle. — I. HISTOIRE. — Au XIV[e] siècle, la Toscane avait donné naissance à un art italien qui représentait, après l'art byzantin du XI[e] siècle et l'art français du XIII[e], un dernier et magnifique développement de l'art chrétien.

Au XV[e] siècle, l'art italien rompt avec sa tradition chrétienne. Les Flandres et la France du Nord avaient donné l'exemple d'un art nouveau, fondé tout entier sur l'imitation scrupuleuse de la réalité quotidienne et de tout le monde visible. Les Italiens du XV[e] siècle ouvrirent, de leur côté, le domaine de l'art à la nature et à la vie contemporaines. Mais l'Italie recélait dans son sol historique des chefs-d'œuvre séculaires que les pays du Nord ne connaissaient pas. Dès que la tradition du moyen âge eut perdu sa vitalité, les artistes d'Italie apprirent à regarder les modèles antiques. Dans cette période, l'art eut pour foyer, comme au XIV[e] siècle, Florence et la Toscane ; mais il se répandit bientôt dans toute la Péninsule.

II. PRODUITS. — *a)* Le novateur fut le florentin *Filippo Brunellesco* (1377-1446). L'antiquité se révéla à lui pendant un voyage qu'il fit aux ruines de Rome. Il travailla plusieurs années dans cette ville, où les Papes n'étaient pas encore rentrés et qui, presque déserte, se trouvait rendue aux Césars. Il revint à Florence riche de notes et de dessins. Sa première œuvre, après son retour dans sa patrie, fut l'érection de la coupole de la cathédrale, restée à l'état de projet depuis Arnolfo di Cambio, et dont il réussit à élever l'énorme masse octogonale, sans arcs boutants ni supports, à 24 mètres de hauteur.

Par la solution de ce problème technique, Brunellesco renouvela à la fois l'architecture religieuse et l'architecture civile, tout en revenant par delà le moyen âge aux premiers siècles chrétiens et à l'antiquité romaine.

L'église *San Lorenzo*, la paroisse des Médicis, fut une basilique à colonnes monolithes ; la chapelle votive des *Pazzi*, une rotonde en miniature ; la façade de l'hôpital des Enfants-Trouvés, un portique.

— Comment faut il juger ces productions religieuses ?

— Ce sont des édifices clairs et froids, de proportions exquises, égayés par une ingénieuse polychromie.

Les palais, au contraire, massifs et puissants, ont encore la robuste allure des forteresses municipales dont Arnolfo di Cambio avait donné le superbe modèle au *Palazzo Vecchio*. Le palais *Pitti*, élevé sur les dessins de Brunellesco, ajoute aux lignes sévères d'un palais public du XIV[e] siècle la majesté d'une construction en grand appareil rectangulaire, élevée sur un piédestal de rochers à bossages, dignes des plus colossales constructions de Rome.

b) Michelozzo, l'architecte du palais des Médicis, introduisit une ingénieuse innovation : il affina le dessin de l'élévation en diminuant, d'étage en étage, le relief de l'appareil rustique.

c) Leone Battista Alberti (1404-1472) appliqua au palais Ruccellaï la parure des ordres antiques, en remplaçant les colonnes épaisses par de sveltes pilastres ; il allégea les murailles en les perçant de fenêtres bilobées.

Comme œuvre religieuse, on doit à Alberti la façade de l'église de Rimini, transformée en un arc de triomphe romain. Lorsqu'il fut appelé à achever l'église florentine *Santa Maria Novella*, il trouva le moyen d'animer la façade d'une basilique en unissant le fronton de la nef aux rampants des bas côtés par une double volute monumentale, qui fut reproduite jusqu'au XIX[e] siècle dans la plupart des églises de style classique.

III. DIFFUSION DE LA RENAISSANCE ITALIENNE ET SES CAUSES. — 1° *Le fait.* — Ainsi se formaient à Florence tous les types de l'architecture de la Renaissance. Ces types, les Florentins les firent connaître dans plusieurs provinces de l'Italie. Michelozzo éleva à *Sant'Eustorgio* de Milan pour les *Portinari*, agents des Médicis, une chapelle à coupole, imitée de la chapelle florentine des Pazzi. Quand le pape Nicolas V forma le vaste projet de rebâtir le Vatican sous forme d'une ville monumentale et régulière, il appliqua les théories d'Alberti ; le seul corps de bâtiment qu'il put faire élever eut pour architectes Bernardo Rossellino et Antonio de Florence. Les Lombards,

experts par tradition séculaire aux travaux d'architecture, adoptèrent le système de Brunellesco lorsqu'ils travaillaient en Toscane ou à Rome. Quelques-uns d'entre eux, comme Pietro di Milano, qui éleva à Naples, pour le roi Alphonse d'Aragon, l'arc de triomphe du *Castel Nuovo*, reproduisirent plus fidèlement que les Florentins le relief robuste et les colonnes rondes des ordres romains.

— A quoi attribuer cette diffusion rapide de la Renaissance architecturale italienne primitive ?

2° *Les causes.* — Ce qui fit en Italie plus qu'ailleurs la force de la Renaissance, c'est qu'elle y était un retour à des souvenirs et à des modèles nationaux ; ce qui l'avait motivée, nécessitée peut-être, c'est que les modèles gothiques importés de Champagne, de Bourgogne, de Provence et de Chypre, avaient été mal compris. Le style gothique dégénéra tout de suite en Italie, au point que l'on peut affirmer que tout bel édifice gothique que l'on y rencontre est une œuvre française, comme toute belle sculpture antique dans la même contrée est une œuvre grecque.

IV. Valeur de la Renaissance italienne primitive. — Les Romains, quoiqu'ils aient bâti avec soin, avec magnificence, avec science même, se montrèrent peu doués du sens de la construction : il est rare qu'ils aient pleinement accordé la forme avec la structure, comme dans le *Pont du Gard ;* ils croyaient mieux faire de manquer à ce principe dans les constructions qu'ils voulaient élégantes.

Au moyen âge, l'Italie n'a plus qu'un luxe de pacotille dans son architecture ; la science antique ne s'y retrouve plus. Il est curieux de lire dans Vasari le récit des tâtonnements grossiers auxquels donna lieu l'érection de la cathédrale de Florence, édifice incohérent s'il en fût, et dont la nef peut passer pour un modèle de composition détestable. Par principe, ou au moins par habitude, les arcs italiens ont un extrados non concentrique à l'intrados, et sont par conséquent alourdis à la clef, qui pèse, et affaiblis aux sommiers, qui portent ; les arcs brisés sont appareillés avec joints convergeant, non vers les deux centres, mais vers le milieu de la ligne des impostes, de façon à n'avoir pas de cohésion et à multiplier les angles aigus qu'un principe élémentaire de stéréotomie ordonne d'éviter.

— Comment cela peut-il tenir ?

— Tout cela tient parce qu'on évite les difficultés de construction, les voûtes par exemple, ou parce que l'on multiplie les précautions sans souci de l'élégance, en bandant, par exemple, des tirants de fer à travers les arcs ; cela se conserve surtout grâce à la qualité des marbres, de la terre cuite et du mortier à la pouzzolane, et à la douceur du climat. Il arrive même que des constructions qui devraient tomber subsistent : la qualité des matériaux a donné une telle cohésion aux tours de Pise et de Bologne que, quand elles se sont inclinées faute de fondations suffisantes, elles sont restées entières comme l'eût fait un monolithe ; le lourd beffroi de Florence, posé en porte à faux sur des mâchicoulis avec toute la hardiesse que peut donner l'ignorance, n'a pas basculé.

La composition n'a jamais été plus défectueuse que dans l'architecture italienne du moyen âge ; la monotonie ne peut être plus insupportable qu'aux façades des cathédrales de Pise et de Lucques ; la mauvaise grâce des proportions plus complète que dans la cathédrale d'Orviéto ou dans les galeries du cimetière de Pise ; dans cette même ville, la chapelle Notre-Dame de l'Epine semble un tableau synoptique de toutes les gaucheries et absurdités qu'un architecte peut accumuler dans une composition : le chevet indique trois nefs, la façade deux, en réalité il n'y en a qu'une. L'art semble haïr la vérité : ainsi la cathédrale d'Orviéto a un pignon suraigu devant son toit plat. Les maîtres eux-mêmes n'ont pas plus de logique et d'à-propos : Michel-Ange se plaît à faire reposer des statues sur des plans inclinés, à charger les voûtes de la peinture de personnages colossaux et d'une fausse architecture écrasante.

— Les Romains ne commettaient pas d'aussi lourdes erreurs de goût.

— Peu fins, mais avisés, ils avaient codifié en modules les proportions que les Grecs trouvaient par un don naturel.

II. Au XVI^e^ siècle : Saint-Pierre de Rome. — Le XVI^e^ siècle architectural italien se résume dans la basilique de *Saint-Pierre du Vatican.* Il nous faut en voir les architectes, les plans, les dimensions et la valeur.

I. Architectes ; leurs plans divers. — La première basilique vaticane avait été construite par Constantin sur le tombeau même de saint Pierre ; elle formait cinq nefs, auxquelles donnaient accès cinq portes. La confession, isolée dès l'origine comme aujourd'hui, est toujours restée à la même place ; on a seulement un peu avancé l'autel papal.

La basilique nouvelle fut commencée par Nicolas V. L'ancienne était alors en si mauvais état que les pèlerins venus au jubilé de 1450 en furent choqués ; il est probable que le pape entendit d'autres plaintes au moment du couronnement de Frédéric III (1452). On se borna alors à démolir le mausolée des *Anicii* afin de prolonger la basilique. A cause des dépenses énormes que devait entraîner la construction, les travaux ne tardèrent pas à être abandonnés (1455) ; Sixte IV éleva même une nouvelle chapelle du chœur.

Depuis, Jules II consomma la destruction avec le concours de Bramante. Raphaël, San Gallo, Michel-Ange succédèrent à ce dernier dans la direction des travaux, qui furent achevés par Maderna sous Paul V (1605). C'est au Bernin que l'on doit la colonnade sous Alexandre VII, en 1667. La construction a duré 160 années.

— Quelle est la part qui revient à chacun de ces artistes ?

1° *Bramante.* — Depuis le commencement du XVIe siècle jusqu'au sac de Rome en 1527, la Ville Eternelle fut le lieu de réunion des hommes supérieurs par leur génie ou leur culture, la capitale de l'esprit et de l'art. Déjà, pendant le siècle précédent, les papes avaient attiré à leur service les meilleurs peintres de Florence et de l'Ombrie. Un pape, qui fut la volonté la plus puissante de son temps, couronna l'œuvre de ses prédécesseurs, en faisant du Vatican un sanctuaire d'art unique dans le monde. A côté du Vatican, un nouveau Saint-Pierre s'éleva sur les ruines de la vieille basilique pontificale. Ces grandes œuvres furent toutes entreprises par ordre de Jules II. Le pontife redoutable qui voulut s'entourer d'épopées ne doit pas être séparé des artistes qui ont donné à son nom l'immortalité de leurs œuvres.

C'est à Rome que furent conçus les monuments les plus audacieux et les plus originaux de l'architecture déduite des principes de l'art antique. Les grandes ruines qui avaient été l'école de Brunellesco, inspirèrent encore un architecte qui venait à elles après avoir dépassé ses aînés, les novateurs florentins. Bramante d'Urbin avait passé plus de vingt ans en Lombardie : c'est là qu'avait mûri son génie, moins soucieux de rigueur géométrique et de noblesse conventionnelle que de fantaisie et de vie. Après la déchéance de son protecteur, Ludovic le More, l'architecte quitta Milan en 1499 pour s'établir à Rome. Il y acheva, tout d'abord, un palais commencé sur les plans qu'il avait envoyés de Lombardie au cardinal Raphaël Riario, neveu de Sixte IV. Ce palais, aux angles duquel est sculpté l'écusson des *della Rovere*, et qui fut occupé longtemps par la Chancellerie pontificale, offre les lignes simples et graves d'un palais florentin, tel que le palais *Ruccellaï*. Bramante éleva encore, près du Vatican, une autre demeure cardinalice, qui est aujourd'hui le palais *Torlonia*. Dès son arrivée à Rome, il commença sur le Janicule, au lieu où la légende plaçait la croix de saint Pierre, une chapelle ronde à coupole, *San Pietro in Montorio*. Cette rotonde est entourée d'une colonnade circulaire, dont l'ordre toscan est la première copie exacte des profils et des proportions antiques à laquelle Bramante se soit essayé.

— Vous parlez de *légende* au sujet de la croix de saint Pierre et du lieu de son supplice ?

— C'est qu'il y a lieu de croire, malgré l'opinion moderne qui le place sur le Janicule, que le lieu du supplice de saint Pierre fut le même que celui de sa sépulture [1].

Dès que le grand architecte, déjà sexagénaire, eut entrepris d'agrandir et d'anoblir son style milanais par l'étude des monuments de Rome, Jules II reconnut en lui le seul homme capable de mettre à exécution le double projet que Nicolas V avait formé vers 1450 et n'avait pu exécuter. Il s'agissait, en premier lieu, de donner au Vatican, cette ville fortifiée, chaos d'habitations et de tours, la majestueuse unité d'un palais de style classique ; en second lieu, il fallait reconstruire sur un nouveau plan la vieille basilique de Saint-Pierre qui depuis longtemps menaçait ruine.

Bramante conçut, avec son étonnante promptitude, des plans immenses. Un double corps de bâtiments devait réunir la forteresse de Nicolas V à la lointaine villa d'Innocent VIII, le Belvédère. Ces constructions eurent pour façade des *loggie* à deux étages, dont l'ordre fut imité du théâtre de Marcellus. Elles servaient d'enceinte à un long stade préparé pour les tournois et les spectacles. Le décor du fond était une énorme niche adossée au Belvédère et qui s'ouvrait face à l'appartement de Jules II, comme l'abside démesurée d'un temple à ciel ouvert. Une autre construction formée de *loggie* devait agrandir le palais apostolique dans la direction du Tibre.

Aucun de ces édifices ne fut achevé par celui qui les avait dessinés, et la plupart d'entre eux ont été défigurés par des additions de toute sorte. La niche du Belvédère est aujourd'hui le seul reste à peu près intact du Vatican de Bramante.

Pour la nouvelle basilique de Saint-Pierre, l'édifice projeté par Bramante formait un carré : autour d'une coupole centrale rayonnaient les quatre bras d'une croix grecque, terminés uniformément par un chevet arrondi. Quatre tours élevées aux angles du carré étaient reliées aux bras de la croix par un double étage de portiques. A l'intérieur, de larges tribunes, ménagées au-dessus des arcades, donnaient une élégance légère à des nefs qui avaient la hauteur énorme et les voûtes écrasantes de la basilique de Constantin au *Forum*. L'édifice tout entier, moitié lombard, moitié romain, unissait dans un ensemble harmonieux l'ampleur solide des ordres antiques et la sveltesse des cathédrales du Nord. Achevé, l'édifice de Bramante eût été, avec ses quatre tours dominant ses coupoles, un monument sans pareil. Cette merveille n'existe que sur le bronze de la médaille où Caradosso en a esquissé la silhouette au revers du profil imberbe de Jules II. De fait, Bramante mourut avant d'avoir vu la réalisation de son œuvre, qui fut profondément modifiée par ses successeurs.

La première pierre de la nouvelle basilique avait été posée en 1506. Huit ans après, quand Bramante mourut, en 1514, un an après Jules II, les piliers du nouveau Saint-Pierre étaient élevés dans les airs, mais l'architecte avait compté sans les surprises de ce sol tant de fois remué depuis l'ère des martyrs. Les piliers du dôme fléchissaient : il fallut démolir pour éviter une catastrophe. Pendant quinze ans, la construction fut abandonnée.

2° *Raphaël.* — Bramante s'était choisi un successeur qu'il avait formé lui-même : c'était son compatriote, Raphaël d'Urbin.

[1] H. Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, t. II, p. 30.

— C'était une lourde charge qu'il lui imposait.

— Le grand peintre fut investi en 1514 de la surintendance des travaux du Palais apostolique. Il acheva les *loggie* de la cour Saint-Damase dont il devait décorer de peintures le second étage, et fit fortifier les piliers de Saint-Pierre.

3° *Les San Gallo, Giuliano et Antonio.* — Antonio da San Gallo, le jeune, avait travaillé sous les ordres de Bramante ; il enrocha le sol et prépara le terrain pour Michel-Ange. Dans l'histoire, il reste l'architecte du palais Farnèse. Il mourut en 1546.

4° *Peruzzi* fut élève de Bramante et collaborateur de Raphaël : on lui doit l'abside de la basilique. On voulait encore élargir la base du dôme et l'appuyer sur une croix latine.

5° *Michel-Ange* (1547-1564). — En continuant, à partir de 1547, les travaux de Saint-Pierre, Michel-Ange conserva le plan de Bramante ; il éleva la coupole en s'inspirant des conceptions du maître, dont il se disait le respectueux continuateur : dresser le dôme sur une croix grecque, avec bas côtés circulaires, les voûtes arrondies en forme de berceau. C'était détacher la coupole et lui laisser toute sa grandeur. Michel-Ange pourtant ajouta, pour marquer l'entrée de l'édifice, un vestibule avec dix colonnes soutenant un fronton.

Déjà le dôme s'élevait dans les airs, défiant toute surprise ; Michel-Ange n'eut pas la joie de le terminer ; toutefois, ses successeurs continuèrent l'édifice sur ses plans.

— Quelle est la valeur de Michel-Ange comme architecte ?

— Les nervures qui étreignent la coupole, et les colonnes accouplées qui s'appuient au tambour comme des contreforts, donnent à la construction une solidité logique et organique : la courbe tracée par Michel-Ange et qui s'approche de l'ellipse imprime à l'énorme masse un mouvement d'ascension. L'inventeur d'une telle conception traita, dans la plupart de ses édifices, les détails du décor architectonique avec une *fantaisie incorrecte* qui touche à la bizarrerie.

6° C'est à *Vignole, Pierre Ligorio* et *Jacques de la Porte*, que l'on doit l'achèvement de la coupole sur les plans de Michel-Ange.

7° *Carlo Maderna.* — Au commencement du XVII^e siècle (1605), Carlo Maderna altéra jusqu'au plan primitif en allongeant la nef pour dessiner une croix latine. Sous la pompe de son décor baroque, l'œuvre commencée par l'architecte de Jules II devint méconnaissable. Contraint de proportionner les piliers de la voûte aux supports du dôme, il ne put en placer que trois dans l'aire immense qu'il s'était tracée. On eut beau fouiller ces grosses masses pour en dissimuler l'épaisseur, les revêtir de marbres et de cannelures, creuser une double rangée de niches, les orner de statues : elles encombrent l'espace et atténuent le triomphe du dôme.

8° *Le Bernin.* — Il est l'auteur de la *Colonnade*. La place entourée par la colonnade est de forme elliptique ; elle mesure 239 mètres dans la ligne des fontaines et de l'obélisque et 196 mètres dans l'autre sens. La *Colonnade* est à quatre rangées de colonnes et de piliers (284 colonnes et 88 piliers). Sur le pourtour on a placé 182 statues de saints.

— Ces cinq hectares de place n'ont jamais dû être remplis par la foule !

II. DIMENSIONS. — Il y a les dimensions *réelles* et les *apparences*.

1° *Dimensions réelles de Saint-Pierre.* — La longueur totale de l'édifice à l'intérieur, depuis l'abside jusqu'à la porte, est de 186 m. 98 ; la hauteur de la grande nef, 45 m. ; sa largeur, 25 mètres. Les pilastres ont, avec les chapiteaux et la base, 24 mètres de haut ; la base de ces pilastres a quatre mètres de longueur. Le transept mesure 137 mètres de largeur ; la coupole à l'intérieur, jusqu'à la voûte de la lanterne, mesure 117 mètres.

Sur le pavé de la grande nef, on a marqué la longueur des principales églises d'Europe : Temple de Saint-Paul de Londres, 158 m. 61 ; Dôme de Florence, 149 m. 45 ; Cathédrale de Milan, 135 m. 38 ; Sainte-Pétrone de Bologne, 132 m. 85 ; Cathédrale de Cologne, 132 m. ; Saint-Paul-hors-les-murs, 127 m. 72 ; N.-D. d'Anvers, 117 m.

— Et la superficie de Saint-Pierre ?

— Elle est de 21.000 mètres carrés. C'est la plus vaste église du monde, ainsi qu'il convient au centre de la chrétienté.

2° *Les apparences.* — Comme tous les étrangers, après avoir longé le *Borgo nuovo*, en débouchant pour la première fois sur la place Saint-Pierre, j'ai été quelque peu étonné en apercevant au fond de la colonnade du Bernin la façade de Saint-Pierre. Cette devanture gréco-romaine, formée de huit colonnes et de quatre pilastres que surmonte un attique brisé au milieu par un fronton, paraît de moyenne grandeur. Comme les Guides parlent des dimensions cyclopéennes du prodigieux édifice, de cette façade qui a 112 mètres de large sur 50 de haut, et des statues qui la surmontent et qui ont trois fois la taille humaine, c'est une déception. On s'attend à une apparition grandiose, et l'on est tout surpris de ne trouver qu'une construction normale.

Cependant, le long espace de temps que vous mettez à traverser la place avant d'atteindre une entrée qui semble s'éloigner à mesure que vous approchez, vous suggère l'idée que cette bâtisse est tout de même une chose considérable, la plus considérable des temps modernes, celle devant laquelle on se dit : *Est-ce là tout ce que peut l'homme ?* C'est au moins tout ce qu'il a pu à une époque déterminée. Le temps et la matière ne lui ont pas manqué alors. Trente Papes ont livré aux artistes leurs trésors, grossis des offrandes des rois et des peuples ; des maîtres qu'on a considérés comme les plus grands génies ont consacré leur vie à tracer ces lignes et à dresser ces marbres. L'affirmation des livres finit par s'imposer à votre esprit, mais votre œil ne la voit pas. C'est seulement sur les marches du perron que, pouvant rai-

sonner et mesurer tout du regard, vous arrivez à vous rendre compte que ces colonnes sont gigantesques et qu'elles doivent bien avoir 28 mètres de haut et 2 mètres 50 de diamètre. Mais si vous prenez du recul, l'impression première revient et vous êtes obligé de vous avouer que cela ne paraît pas aussi grand que la réalité.

A l'intérieur de la nef, votre étonnement se renouvelle. Est-ce là, vous demandez-vous, cet énorme vaisseau de 187 m. de long, de 28 m. de large et de 46 m. de hauteur sous clé? De l'entrée au transept, vous ne comptez que quatre travées, une travée encore après la coupole, et enfin l'abside semi-circulaire. Ces sept divisions font-elles vraiment près de deux hectomètres, comme vous l'avez lu ? En réalité, vous n'avez aucune impression de grandeur, surtout en comparant avec nos cathédrales gothiques, qui, moitié plus petites, impressionnent bien plus profondément.

C'est en approchant d'un bénitier en forme de coquille soutenue par deux angelots joufflus en marbre blanc que vous revenez à la réalité. Ces bébés ailés sont des géants de deux mètres, et le piédestal du pilastre que vous croyiez à hauteur d'appui, n'est pas même à portée de la main.

Mgr Gaume a éprouvé la même impression. « Entré dans la basilique, dit-il dans ses *Trois Romes*, le voyageur cherche en vain les colossales proportions dont on lui a parlé. Hauteur, largeur, tout lui paraît ordinaire, et pourtant Saint-Pierre surpasse en grandeur les plus vastes édifices de l'Orient et de l'Occident. »

Le président Charles de Brosses disait déjà en 1740 : « On ne s'aperçoit de son énorme étendue que par relation, lorsque, en considérant une chapelle, on la trouve grande comme une cathédrale, ou lorsque, mesurant un marmouset qui est au pied d'une colonne, on lui trouve un pouce gros comme le poignet. Tout cet édifice, par l'admirable justesse de ses proportions, a la propriété de réduire les choses démesurées à leur juste valeur. »

Cette explication a fait fortune auprès d'un certain nombre de touristes, à raison de son apparence technique. Ils l'ont adoptée, heureux d'expliquer aussi facilement, par une heureuse harmonie des formes, la désillusion ressentie. Et l'on a trouvé merveilleux qu'un édifice gigantesque, égal à trois de nos cathédrales, fît moins d'effet qu'une seule d'entre elles.

— N'y a-t-il eu aucune protestation ?

— Mgr Luquet, notre compatriote, et architecte avant d'être prêtre, explique dans son *Guide chrétien de l'étranger à Rome*, qu'en transformant le plan primitif et en allongeant la nef, on a obtenu ce résultat curieux que l'œil ne peut saisir au premier aspect la grandeur du monument. « C'est là, remarque-t-il, une faute immense ; car le génie ne consiste pas à produire de médiocres résultats avec de grands moyens ; mais au contraire à produire un grand effet avec des ressources médiocres. Voilà ce que, dans l'architecture des églises du Nord, avaient parfaitement compris les artistes du moyen âge. Du reste, ici-même, à Saint-Pierre, on peut voir une preuve de la vérité de notre observation. Que l'on fixe, en effet, sans s'occuper des parties inférieures de l'édifice, que l'on fixe pendant un certain temps la grande voûte de cette même nef là où les lignes se prolongent, on verra aussitôt combien l'espace grandit à l'œil. Quant à la coupole, si elle produit sur tout le monde une véritable sensation d'immensité, cela tient à une cause extrêmement contraire à celle qui diminue l'effet de la nef. Là, toutes les lignes tendent à élever, à développer cette vaste voûte aux regards du spectateur, et comme tout l'effet désirable dans une semblable construction consiste précisément dans ce développement des lignes en hauteur, l'œil est satisfait au premier abord. »

— De fait, Notre-Dame de Paris, pareille en cela certainement aux autres cathédrales, produit une impression tout opposée à celle de Saint-Pierre de Rome. C'est un concert unanime de louanges pour sa grandeur. Un ancien chroniqueur disait : « *Mole sua terrorem incutit spectantibus.* Sa masse terrifie le spectateur. »

— Aujourd'hui comme autrefois, la carrure imposante de ses lignes émeut les plus rebelles. Nul ne saurait la regarder d'un œil indifférent. Devant elle, le passant s'arrête, saisi d'admiration pour tant de majesté. Sous quelque angle qu'il l'envisage, sa silhouette l'étonne par sa magnificence. Elle est belle sous toutes ses faces, elle s'affirme grandiose et royale. Vue de devant, avec ses deux tours solidement plantées sur leurs bases, elle s'érige sur le ciel comme une superbe page de pierre trouée en bas par les portails, barrée au-dessus par les galeries, illuminée au centre par la rosace. L'intérieur de la nef paraît merveilleusement long, et si on lève les yeux, très haut au-dessus des têtes, plane la voûte.

Et cependant la cathédrale parisienne ne saurait être comparée à la basilique vaticane. Sa façade se développe sur une longueur de 41 m. seulement et n'a que 43 m. à la naissance des tours. Celles-ci, hautes de 20 m., portent la hauteur totale à 63 m. De moitié haute que Saint-Pierre, elle n'occupe que le tiers de sa superficie. Sa nef a 11 m. de moins que celle de l'église de Rome en hauteur comme en largeur, et, si on voulait lui donner une longueur pareille, il faudrait lui ajouter 80 m. La déception est ici dans les chiffres ; c'est l'inverse de ce qui se produit à Rome.

On peut le dire d'une manière générale, tout édifice du moyen âge paraît grand, pour peu qu'il le soit ; toute construction moderne, c'est-à-dire bâtie depuis la Renaissance italienne, semble petite, même quand elle ne l'est aucunement.

— Après Saint-Pierre de Rome, l'Arc-de-Triomphe de l'Etoile, la Madeleine et notre Panthéon comparés aux cathédrales en sont la preuve. Il y a là un phénomène étrange, que je voudrais bien vous entendre expliquer.

— L'explication, nous l'avons vue déjà en parlant du gothique français : Notre-Dame de Paris

paraît grande parce qu'elle a été bâtie à l'échelle humaine et que celle ci permet à l'œil de se rendre compte immédiatement des dimensions réelles. Saint-Pierre paraît petit parce qu'il n'a pas d'échelle et qu'il a été conçu d'après un modèle tellement hors de proportion avec nous, que nos impressions visuelles en sont faussées.

Les Romains se laissèrent, comme nous l'avons vu, influencer par l'art gréco-italien des derniers temps, qui voulait des colonnes de quinze à vingt mètres. L'échelle romaine ne parut pas suffisante aux Italiens de la Renaissance. Ces pasticheurs de l'art antique commirent la faute de l'agrandir encore. Michel Ange surtout donna l'exemple du démesuré en dressant des pilastres de 28 mètres de haut et en y bandant des arcs de 28 mètres de portée. La colonnade extérieure de Maderna, empruntée d'ailleurs à un dessin de Michel-Ange, a les mêmes dimensions. Elle est la conséquence de la disposition intérieure, et il n'y a pas lieu de distinguer entre leurs auteurs pour la critique qui en est faite.

En même temps que le module grossissait, l'ornementation, soumise à un parti pris d'uniformité et de lourdeur, croissait en proportion, prenant ainsi une échelle tout arbitraire. On continua à garnir des mêmes motifs les espaces vides de tracé identique, sans s'apercevoir que ces espaces ayant doublé demandaient une décoration deux fois plus nourrie. Le même rinceau qui jadis ornait une moulure large comme la main, pare maintenant un bandeau d'un mètre. Une seule figure humaine remplit un écoinçon dans lequel cinq hommes vivants pourraient aisément trouver place. Tout devient monstrueux, même la végétation sculptée. C'est un art de Titans créé pour des géants.

Les monuments grecs, parce qu'ils sont petits et parce que la statuaire normale du fronton leur donne une échelle, pouvaient être appréciés du regard. Les édifices romains et les bâtisses postérieures au XVIe siècle échappent à toute estimation visuelle. Les formes par elles-mêmes n'ont pas d'échelle : une colonne et un arc ne portent pas en eux leurs dimensions. Sur quoi se baserait on pour dire la hauteur de l'une et la portée de l'autre, dès là qu'on dépasse une certaine limite ? L'œil ne les saisit bien que s'ils sont de taille modeste ; au dessus, leur volume exact devient problématique. C'est ce qui les accompagne qui devrait, pour ainsi dire, les coter ; or, tout, statuaire, portes, fenêtres et ornementation, n'est bon qu'à constituer un faux point de départ.

Ainsi, prenez le dessin géométral d'un temple romain et d'une façade classique sur lesquels on aura négligé d'indiquer les longueurs : il vous sera impossible de fixer leurs dimensions et de dire, par exemple, la hauteur des colonnes. Le temple romain peut être la modeste *Maison Carrée* ou la colossale Madeleine, l'exigu temple d'Auguste ou l'énorme temple de Jupiter. Ses colonnes n'ont peut être que sept mètres de hauteur, comme à Nîmes et à Vienne, mais elles peuvent en avoir 18 ou 20 comme à Baalbeck et à Paris. La façade classique réduite abritera Notre Dame de Lorette, agrandie formera le Panthéon parisien. Il sera même aisé d'en faire le devant d'un tabernacle de maître autel, c'est à dire une très petite chose, sans que cela ait l'air d'une réduction.

— Pourquoi cette élasticité et ce manque de signification ? Ne serait ce pas que ces formes, dépourvues d'échelle, sont petites en soi et le demeurent même quand on les grandit ?

— Il en est tout autrement dans l'art du moyen âge. De fait, au module abstrait et variable des Grecs, les architectes gothiques ont substitué une mesure unique, prise dans la réalité vivante. Cette mesure, c'est la toise, environ 2 m., c'est à-dire la hauteur même de l'homme un peu ennoblie. D'après elle, très rigoureusement, ces très logiques dessinateurs délinéèrent les cathédrales. Ce système de mensuration, ils le rappellent partout, inscrivant ainsi partout la taille humaine et lui subordonnant tous les membres d'architecture. Et comme cet étalon est notre propre mesure, il arrive que tous leurs édifices sont à l'échelle humaine, à notre échelle.

Le détail de son application vaut d'être noté. Ainsi, les marches ont régulièrement 0 m. 25 : ce sont toujours des degrés praticables, comme ceux du plus simple escalier. Au Parthénon, au contraire, elles atteignent 0 m. 55.

— Aussi a-t-il fallu y creuser des chemins de circulation à l'aide de gradins intermédiaires.

— La porte d'entrée ne grandit pas avec l'édifice et ne dépasse guère deux toises. De même que les marches sont faites pour nos jambes, la porte est destinée à nous laisser entrer, et c'est la taille de l'homme, armé tout au plus d'un objet qui l'égale, comme une bannière, qui détermine sa hauteur. La porte de Notre-Dame a cinq mètres, celle de la Madeleine dix et demi. La base d'une pile, quelle que soit la hauteur de cette pile, atteint juste la hauteur d'appui, un peu plus d'un mètre. Sa ligne forme au-dessus du sol une zone continue à laquelle un être humain peut s'appuyer. Les piédestaux de Saint-Pierre et de l'Arc de l'Etoile montent, au contraire, bien au dessus des têtes. Les galeries de service n'ont que ce qu'il faut pour qu'un homme puisse y circuler. Les balustrades sont fixées pour toujours à un mètre. Les colonnes des arcatures et du *triforium* forment la toise. Les colonnes ont un diamètre uniforme, très petit, de 0 m. 25 ou 0 m. 30, qu'elles aient 2 mètres de hauteur, comme au *triforium*, ou 20 comme aux maîtresses piles où elles fusent jusqu'à la voûte pour en recevoir les nervures. Par suite, la minuscule Sainte Chapelle a les mêmes chapiteaux que la gigantesque cathédrale d'Amiens, ce qui détermine bien une commune mesure.

L'ornementation est soumise à la même loi : ses motifs sont calqués sur la réalité et une feuille sculptée est égale à une feuille naturelle.

La statuaire n'est jamais colossale : les statues ont des dimensions normales, celles mêmes des êtres vivants qu'elles prétendent imiter.

L'appareil, choisi petit, est accusé nettement et ses assises, de 0 m. 40 ou 0 m. 45, suffisent à métrer l'édifice. Quatre donnent une hauteur d'homme. C'est toujours dans une hauteur d'assises qu'on prend la décoration sculptée, par exemple les bandeaux. Dans l'arc classique, au contraire, l'appareil est colossal et les lignes architectoniques le chevauchent sans jamais s'y adapter.

— La méthode gothique a pour résultat de parler clairement aux yeux.

— Aussi, prenez le plan en élévation d'une église gothique, vous en saisissez immédiatement les dimensions exactes. Point n'est besoin d'y dessiner une de ces silhouettes humaines qui facilitent l'estimation au jugé. Pareille figure à titre de comparaison y est inutile, car l'homme y est déjà. Il est partout, dans la statuaire et les verrières, dans les balustrades et les bases, dans les colonnes et les ouvertures, qui toutes supposent ou rappellent sa présence.

Le choix de cette mesure ne tire pas seulement son efficacité et sa logique du fait que les monuments doivent avoir l'échelle de leur destination, c'est-à-dire celles de l'homme pour qui ils sont bâtis. Il y a en plus que ce système de mensuration est celui de notre œil.

— Et le mètre, qu'en faites-vous ?

— Le mètre est une mesure factice créée par la science, qui ne correspond à rien de vivant et dont le maniement ne nous est pas naturel.

La toise est un étalon naturel, nous l'employons instinctivement. Quand nous regardons un édifice, le mode inné dont nous nous servons pour en mesurer l'élévation n'est pas le calcul en mètres, mais l'estimation en hauteurs d'homme. La toise est une ouverture de compas que nous avons dans l'œil. Tout monument gothique portant en lui-même son échelle et cette échelle étant notre étalon familier parce qu'elle est la nôtre, nous en devinons, au premier regard, les dimensions réelles, bien qu'affranchies de tout chiffre.

Les architectes gothiques ne s'en sont pas tenus là : ils ont encore eu recours aux artifices que l'art leur suggérait. Les lignes verticales sont multipliées et accentuées de manière à donner une impression de hauteur. Des divisions horizontales les fractionnent et permettent de calculer librement. Un membre d'architecture ne dépasse pas quinze mètres. Si le programme comporte une plus grande élévation, l'architecte tracera un second étage, car l'idée d'agrandir une forme ne lui vient même pas à l'esprit. Dans les parties hautes, il multipliera les détails, beaucoup plus que dans le bas.

— C'est un travail inutile, puisqu'on ne les distingue pas nettement.

— C'est, au contraire, ce qui fait leur nécessité Car il en est d'eux comme des milliers des feuilles qu'un arbre porte à sa cime. Leur nombre, par cela même qu'il est incalculable, donne une impression d'infini, et c'est ce qu'on a voulu.

Enfin, à l'intérieur des formes, le morcellement sera volontairement menu et on subdivisera indéfiniment de façon à éviter les trop grands vides. C'est ainsi que la distance d'un meneau à l'autre, dans une fenêtre, ne dépassera pas 1 m. 25, et dans le vitrail lui-même, les armatures de fer dessineront des panneaux de 1 ou 2 mètres carrés seulement.

III. Valeur architectonique de Saint-Pierre de Rome. — Il est de tradition dans les livres d'art de se lamenter sur l'abandon du plan de Bramante, et rien n'est plus juste. Mais il semble, à les lire, que tout se résume en une question de plan par terre : le remplacement de la croix grecque par la croix latine. Cette modification, certes, est capitale et eut deux funestes effets : celui de séparer la coupole de la façade qu'elle ne surmonte plus, et celui de rendre cette coupole invisible à l'entrée de la nef. Le double effet, intérieur et extérieur, prévu par Bramante et Michel-Ange, se trouve ainsi détruit.

Il y a une autre chose. La nef avait une double colonnade. Le plan primitif ne présentait rien de commun avec ce que nous voyons aujourd'hui, et son génial auteur s'affirmait l'héritier légitime à la fois des Grecs, des Byzantins et des Gothiques. La nef, avec une double rangée d'arceaux, avait une double colonnade avec une double rangée d'arceaux superposée et fait un merveilleux effet sur le papier. Quant à la façade, elle se composait d'un portique dorique, d'une petite coupole, d'une arrière-façade à fronton et d'une grande coupole ; le tout flanqué de deux tours empruntées aux anciennes cathédrales d'Allemagne. Antiquité grecque, moyen âge oriental, art du Nord, Bramante avait su fondre tout cela en une Babel fantastique, qui eût été vraiment l'église universelle dans laquelle tous se seraient reconnus.

— En rêvant devant ce qui est, on ne peut que regretter ce qui aurait pu être.

— Cela revient à dire, en définitive, que Saint-Pierre, en dépit de ses dimensions, est petit architectoniquement. C'est un petit dessin exécuté dans de vastes proportions. Mais *énorme* n'est pas synonyme de *grand :* et il ne dépend pas d'un entrepreneur de rendre une construction grandiose en triplant son échelle.

La faute en est à Michel-Ange qui doubla le module de Bramante et franchit avec un seul pilastre la hauteur que le grand architecte aurait atteinte avec deux colonnes et deux arceaux ; à Maderna, qui ne mit qu'un étage où il devait y en avoir trois ; au Bernin, qui tripla l'échelle de la statuaire avec ses statues de 5 mètres de l'ornementation, avec ses médaillons ovales de 2 et 3 mètres et ses caissons de 6 mètres carrés. Tous trois auraient pu prendre conseil de Jean de Chelles qui bâtit le transept de Notre-Dame, et

de l'Anonyme qui en dressa la façade. L'œuvre de ceux-ci, contrairement à la leur, est grande et telle qu'on ne saurait la concevoir autrement ni surtout plus petite. Il y a équation parfaite entre ses formes et leur exécution.

Bramante, avec d'autres formes, aurait atteint le même résultat que les gothiques. Il n'y a pas deux esthétiques différentes, que l'on peut admettre et admirer successivement ; il s'agit d'une règle invariable, celle de l'échelle, observée ici, violée là. Il faut dire si ceux qui l'ont appliquée ont eu raison, et si ceux qui l'ont méconnue ont eu tort, sous peine de renoncer au meilleur des leçons du passé.

— N'y a-t-il pas quelques réserves à faire dans cette critique de Saint-Pierre de Rome ?

— Celle-ci vise uniquement la nef et la façade, élevées toutes deux par Carlo Maderna. Les meilleurs auteurs, Charles Blanc, Burkardt, Müntz, Palustre, etc., sont unanimes à les condamner, aussi bien que les gothicisants Viollet-le-Duc, Cloquet, Enlart, etc. Elle n'atteint ni la coupole de Michel-Ange, dont la courbe, corrigée ou non par Giacomo della Porta, est une trouvaille de génie (Abel Fabre), ni la colonnade très décorative du Bernin, qui donne à la place Saint-Pierre le plus merveilleux cadre du monde. Charles Garnier, l'architecte de notre Opéra, a loué, comme il convient, la coupole, et Taine la superbe colonnade. Cette critique laisse intactes les raisons de leur admiration.

III. Au XVII^e siècle — I. Les divers styles italiens du XVII^e siècle. — On y a vu fleurir le style *jésuite* et le style *baroque*.

1° *Le style jésuite.* — L'architecture religieuse se rattache aux types donnés par Vignole (1507-1573) et Paladio (1518-1580) à la fin du siècle précédent, soit que les ordres se superposent, soit qu'un ordre colossal, appuyé sur un soubassement plus ou moins élevé, traverse les divers étages jusqu'à la corniche. Un fronton central, relié à l'étage inférieur — plus large puisqu'il correspond aux trois nefs — par d'immenses consoles retournées, donne à la façade une unité plus ou moins logique. C'est ce qu'on a appelé le style jésuite.

— D'où vient cette appellation religieuse ?

— Ce n'est pas que les Jésuites l'aient créé ni même choisi par une préférence artistique raisonnée. Vignole avait élevé pour eux le *Gesù* à Rome et le P. Grassi l'église du Collège romain (Saint-Ignace) dans ce style : il se répandit partout avec l'Ordre lui même.

Son grand défaut est la monotonie et la froideur. D'ailleurs il passera à peu près, mais plus rapidement, dans les mêmes phases que l'art du moyen âge ; il deviendra de plus en plus aisé ; la nef centrale s'élèvera de plus en plus en lumière au dessus des nefs latérales qui oseront elles-mêmes s'élargir et s'éclairer.

Le sentiment du véritable style religieux se perd si bien, qu'il semble que Rome ait honte de ses anciennes églises, qu'à défaut du sentiment artistique auraient dû protéger tant de souvenirs. Lorsqu'on ne les détruit pas, on les défigure, ou on les cache, comme Saint-Jean de Latran et Sainte-Marie-Majeure. Le siècle précédent était responsable de la destruction de l'ancienne basilique de Saint-Pierre, due à Bramante. Cet architecte avait la réputation d'être un grand démolisseur. On l'avait surnommé *maestro Guastante, maestro Ruinante.* Le véritable vandalisme qu'il montra dans la destruction de la basilique Vaticane souleva de légitimes protestations. Michel-Ange se plaignit vivement au Pape de ce qu'on laissât tomber et se briser de magnifiques colonnes qu'il eût été peu coûteux de conserver et qu'il serait bien difficile de remplacer.

2° *Le style baroque.* — Borromini (1593-1667) en est l'inventeur et il a cru faire une œuvre de génie. On ne peut lui reprocher d'avoir cherché à faire du nouveau et d'avoir voulu varier ses plans, comme on peut le voir dans l'église de la *Sapienza.* Il a de l'habileté et de la hardiesse, mais c'est un terrible ennemi du bon sens et de la ligne droite ; il tord les colonnes, renverse les volutes, boursoufle les façades de saillies illogiques, rompt les corniches, trouve le moyen de faire à la fois lourd et désordonné, confondant l'incohérence avec l'invention.

— N'y a-t-il aucune exception à faire pour ce XVII^e siècle ?

— Dans le jugement sévère qu'on peut porter sur l'architecture religieuse de cette époque, il faut faire exception pour l'église *Santa Maria della Salute,* construite à Venise de 1631 à 1681 sur les plans de Longhena.

II. La décoration des églises. — Ce qui est le plus à louer dans les monuments religieux de cette époque, c'est la décoration de l'intérieur, où la richesse de l'ornementation n'exclut pas un large parti pris décoratif, parfois véritablement grandiose : intérieur du Gésu, intérieur de Saint-Ignace, grande nef de Saint-Pierre. Mais le caractère religieux disparaît des églises ; une mondanité riche, mais froide, y règne désormais et le remplace.

— Que faut-il penser de la Renaissance italienne ?

IV. Valeur de la Renaissance italienne. — Somme toute, la Renaissance italienne, c'est-à-dire le retour à l'antiquité gréco-romaine, a été un recul dans l'art de bâtir. Jamais celui-ci n'avait été plus parfait qu'en notre moyen âge occidental. A la Renaissance, on en revient brusquement à l'origine, à l'enfance de l'art, au type de la basilique, à la structure sommaire des ordres classiques. Les colonnades des nefs sont les copies des portiques gréco-romains ; les entablements des temples païens reprennent la place des arcades ; les absides se réduisent à des hémicycles ; les chapelles à de vastes niches. Les voûtes nervées du moyen âge, si organiques, si souples, si géniales, sont remplacées par de

lourds berceaux. La coupole devient le morceau de résistance et la partie vraiment monumentale de l'église, sans en devenir le vrai centre, comme dans le style byzantin ; mais elle est le couronnement presque obligé de toute grande église, grâce à son aspect monumental et prestigieux.

Quand on compare la science de nos maîtres d'œuvre avec celle des grands italiens, on demeure confondu que ceux-ci aient supplanté ceux-là au point de les faire oublier et mépriser. Au XIIIe siècle, l'architecture était réellement la reine des arts, l'art *matrice*, comme l'appelle Lamennais. La peinture et la sculpture étaient ses servantes, comme les sciences l'étaient de la théologie. Aujourd'hui, ces simples suivantes se sont émancipées et nous n'avons plus guère d'admiration que pour leurs œuvres. Et pourtant, il semble bien que l'architecture exige, avec une sensibilité plus raffinée, une plus grande puissance créatrice. Ses chefs-d'œuvre doivent être d'un art plus élevé et plus difficile. N'a-t-il pas fallu plus de génie pour délinéer le Parthénon que pour sculpter son *Athéna* chryséléphantine ? Robert de Luzarches, qui créa la nef d'Amiens, n'est il pas plus grand que Raphaël ? Peut être, et il se le pourrait.

Cela seul expliquerait ce qui se passe actuellement Un artiste bien doué arrive encore assez facilement à équilibrer un tableau ou une statue : la création de lignes architectoniques nouvelles, où se retrouve la beauté ancienne rajeunie, demeure un problème que personne aujourd'hui ne sait résoudre. Nous avons encore d'excellents peintres et d'habiles sculpteurs, a-t-on dit récemment : nous *n'avons plus d'architectes* [1].

2° *L'architecture allemande*

Nous traiterons cette question au point de vue historique ; nous indiquerons le mode de transition de la Renaissance italienne en Allemagne, nous verrons les principaux monuments de la Renaissance allemande et nous en dirons la fin et la valeur esthétique.

I. La question historique. — L'art allemand avait déjà ses tendances à lui, sa technique, sa manière en un mot quand vint à poindre la Renaissance. Si l'on ajoute à cette circonstance que les mœurs, essentiellement dissemblables des nations latines, se différencièrent encore plus par les progrès de la Réforme, vous comprendrez que la Renaissance n'ait pas donné les mêmes résultats en Allemagne qu'en France, par exemple, et aussi qu'elle ait mis beaucoup plus de temps qu'ailleurs à porter ses fruits.

Il y a bien eu une Renaissance, si l'on comprend par là que l'Allemagne produisit alors quelques-uns de ses plus grands artistes, les Dürer et les Holbein ; mais ce ne fut pas là au premier chef, une victoire des principes de l'art classique, comme en d'autres pays, où d'ailleurs un mouvement parallèle se manifestait dans la littérature. Un réalisme très accusé, une imagination très libre, voilà le double caractère principal des œuvres allemandes de ce temps. La Renaissance ne montre son influence, bien subsidiairement quelquefois, que par des détails de l'ornementation, par une plus grande recherche de l'harmonie, et le souci de la composition.

II. Mode de transition de la Renaissance italienne en Allemagne. Les relations commerciales qui existaient de longue date entre Augsbourg, Nuremberg, etc., et les riches cités italiennes, Venise avant toutes, répandirent en Allemagne le style de la Renaissance. C'est par l'Allemagne du Sud que débuta cette architecture En même temps, des artistes, comme Dürer, voyageaient et rapportaient l'idée d'un art nouveau.

Il y eut pourtant une résistance, peut-être instinctive, mais bien visible de la part des praticiens allemands, qui restèrent longtemps attachés aux traditions du moyen âge. Ce sont des architectes venus d'Italie qui construisent, et cela seulement dans les pays voisins ou les régions extrêmes de l'Allemagne, la chapelle des Jagellons à Cracovie (1510), le portail de la chapelle *Salvator* à Vienne, le Belvédère de Prague ou la résidence de Landshut.

Quand, vers le second tiers du XVIe siècle, les architectes allemands se résignent enfin à accepter le style nouveau, ils n'en adoptent encore que la partie ornementale et ne laissent pas d'y mêler de nombreux éléments gothiques, tout en conservant à l'édifice son toit pointu, son pignon élevé, ses tourelles et ses échaugu ettes, à la façon du moyen âge.

Cependant, dès 1532, Conrad Krebs, un précurseur, traçait le plan du château de Torgau. En même temps, l'électeur de Saxe faisait élever la résidence de Dresde dans le genre nouveau. Dans le Mecklembourg, à Wismar, à Schwerin, à Gustrow, on prenait modèle sur les châteaux français. Ces imitations se succédèrent en grand nombre, avec plus ou moins d'originalité : châteaux de Stuttgart, de Gottesau près de Carlsruhe, etc.

— C'est un honneur pour la France d'avoir inspiré l'Allemagne. Quels sont les plus beaux monuments de la Renaissance allemande ?

III. Les plus beaux monuments. — 1° *La résidence palatine de Heidelberg.* — Le plus beau des

[1] Marcel Reymond. *L'architecture italienne du XVIe siècle*, dans l'*Histoire de l'Art*, d'André Michel, in-8, 1911 t. IV, p. 10 et suiv. – Emile Bertaux, *La Renaissance italienne du XVe siècle*, dans le *Musée d'Art*, d'Eugène Müntz, t. I, p. 121-123 ; — *La Renaissance italienne au XVIe siècle*, dans le *Musée d'Art*, t. I, p. 148-149. — Roger Peyre, *L'Art italien du XVIIe siècle*, dans le *Musée d'Art*, t. I, p. 225-226. — A. Roux, *Histoire de l'Art*, in-8, 1909, p 175, 187-204. — Abel Fabre, *Pages d'art chrétien*, Paris, 1910, p. 72-82. — Marucchi, *Eléments d'archéologie chrétienne*, Paris, 1902, t III, p. 110-134 – Enlart, *Architecture religieuse*, p 662. — Battandier, *Annuaire pontifical*, 1900, p. 588-590. — Bonavenia, *Guide de Rome* 1902, p. 1-39. – L. Cloquet, *Les grandes cathédrales du monde catholique*, 1897, in-4, p. 381-358. — Abbé Jousset, *Les Voyages artistiques, Rome*, in-4, p. 4-16 — Ch. Laboulaye, *Dictionnaire des Arts et Manufactures*, t IV, *Supplement*, p. 54-56 — Gaume, *Les Trois Romes*. – A.-F. Rio, *De l'Art chrétien*, in-12, 1874, t. I, p. 225 ; t. IV, p. 298.

châteaux allemands, et en même temps le plus remarquable monument de la Renaissance allemande, est la résidence palatine de Heidelberg. Brûlée au XVIIe siècle durant l'invasion du Palatinat, elle montre encore des restes splendides. Son immense cour est fermée par plusieurs corps de bâtiments. L'un, commencé en 1556, porte le nom d'*Othon Henri*. Il repose sur un soubassement élevé que l'on gravit par un double perron. Le rez-de-chaussée, auquel une belle porte décorée de cariatides et de figures diverses donne accès, est orné, ainsi que les deux étages supérieurs, de colonnes et de pilastres alternés à chapiteaux corinthiens. Les vastes fenêtres carrées sont séparées par des niches dans lesquelles on voit des statues de personnages mythologiques, bibliques ou historiques.

Un autre corps de bâtiment, qui porte le nom de *Frédéric V*, et qui est fermé à ses deux extrémités par de hauts donjons, montre déjà quelques détails du style baroque et a une allure germanique plus accusée.

2° *Les hôtels de ville* — Plus que dans les constructions royales et princières, on trouve dans celles des municipalités un caractère national. Le mélange du gothique et du style nouveau se retrouve dans tout un groupe de constructions municipales : les hôtels de ville. C'est d'Alsace que vint la vogue de ces édifices où les deux styles sont unis d'une manière parfois si imprévue et si originale, comme à Mulhouse et à Obernai, etc. En Allemagne, le plus beau de ces édifices est le *rathaus* d'Altenbourg, œuvre d'un citoyen de cette ville. L'hôtel de ville de Cologne présente un portique daté de 1569, et que l'on a fréquemment désigné comme le chef d'œuvre de la Renaissance allemande.

3° *Les maisons particulières*. — Sous une décoration Renaissance, ce sont toujours des édifices gothiques.

Dans l'Allemagne du Sud, pourtant, les influences italiennes sont plus nettement sensibles. La riche cité de Nuremberg est surtout remarquable sur ce point. Les demeures de ses opulents négociants y sont en général assez étroites, mais très hautes et ornées de balcons et de pignons. La maison Topler et la maison Peller sont parmi les plus célèbres et semblent dater plutôt du XVIIe siècle que du XVIe. La curieuse cité de Rothenbourg, sur la Tauber, offre aussi un grand nombre de ces curieux édifices.

Dans la région rhénane, ce n'est plus l'influence italienne, mais l'influence flamande qui se révèle, avec ses hauts pignons, façades en briques, charpentes apparentes, peintes souvent et décorées, comme on en voit de si curieux spécimens à Brunswick, à Hameln, à Hambourg, à Hildesheim, etc.

IV. Fin de la Renaissance architecturale allemande. — Si les progrès de la Renaissance avaient été difficiles et lents, l'engouement pour le baroque fut au contraire immédiat. Il se manifesta dès 1575, d'ailleurs mélangé de la façon la plus bizarre aux souvenirs gothiques et aux formes italiennes. Ce style mêlé persista jusqu'au XVIIe siècle et ne donna jamais que des résultats fort médiocres ; on peut citer comme spécimen le plus heureux l'église *Saint-Michel* à Munich, construite en 1587. Un artiste strasbourgeois, Wendel Dietterlin, publia en 1591 un traité d'architecture où l'on voit les modèles les plus typiques du goût tourmenté, extravagant, qui se fit jour alors ; nulle limite n'est assignée à la fantaisie.

Plus tard, à la fin du XVIIe siècle, un classicisme plus pur se fera jour en Allemagne : les Nehring, les Schlüter, les Knobelsdorf attacheront leur nom à de belles œuvres ; le baroque n'en est pas encore banni pourtant. Le genre qui triomphera longtemps et laissera les témoignages les plus nombreux, c'est l'imitation du château de Versailles : le *Zwinger* de Dresde, les châteaux de Schleissheim, de Würzbourg, etc., sont parmi les plus célèbres.

— Que faut-il penser de l'architecture allemande de la Renaissance ?

V. Valeur. — Il faut le reconnaître, l'Allemagne a cherché un style architectural, a été entamée par tous et n'en a pu adapter aucun à son génie. Aussi, sa tentative pour fondre les formes du gothique avec les formes de la Renaissance, après avoir donné l'illusion d'un style national, avait à peine produit quelque chose d'original, de fécond ou de viable [1].

3° *L'architecture dans les Flandres*

I. Au XVIe siècle. — Malgré les guerres et les troubles qui désolèrent les Pays Bas au XVIe siècle, aboutissant à la séparation définitive entre les Pays Bas hollandais et les Pays-Bas espagnols, l'architecture jette un vif éclat dans ces provinces, surtout dans celles du Sud.

— Nous en est-il resté quelques traces ?

— Parmi les monuments les plus remarquables de cette époque, il faut mentionner le palais des évêques de Liège, commencé par l'évêque Evrard de la Mark en 1508, en façade sur la place Saint-Lambert, et dont les salles aux voûtes surbaissées et les courtes et grosses colonnes sont d'une ornementation somptueuse ; la vieille Bourse d'Anvers, construite en 1531, brûlée en 1858, aux colonnes plus élégantes, surmontées d'un haut tailloir, à moulures circulaires ; l'hôtel de ville d'Anvers, le jubé de la cathédrale de Tournai, dû aux frères Floris, de cette famille des Floris ou de Vriendt, qui fournit à son pays des architectes, des sculpteurs, des verriers, des potiers et des peintres.

— Voilà une famille qui honore un pays.

— Le palais de justice de Bruges, comme

[1] Jacques Bainville, *La Renaissance en Allemagne*, dans *Les Muses d'Art*, t. I, p. 189-191. — A. Roux, *Histoire de l'Art*, 1909, p. 163-164.

l'hôtel de ville d'Anvers, renferme une cheminée tout à fait remarquable, la cheminée du *Franc*, datée de 1529. Ce n'est pas un des moindres joyaux de cette ville si artistique. Le foyer est en marbre noir. Sur la frise en marbre blanc, a été sculptée l'histoire de Suzanne. Au-dessus de la tablette sont les statues de Charles-Quint, Charles le Téméraire, Marguerite d'Angleterre et Marie de Bourgogne.

II. Au XVII^e siècle. — L'église Saint-Charles Borromée, à Anvers, a été élevée avec le concours de Rubens, sur le modèle du *Gesù* à Rome. Elle a une tour remarquable, qui reproduit exactement les dispositions architectoniques de la tour de l'église Saint-Martin, de Langres [1].

4° *L'architecture en Espagne*

I. Au XVI^e siècle. — I. La question historique. — A la suite de l'Italie, l'Espagne subit, en architecture, l'ascendant de Vitruve; mais beaucoup moins enthousiaste que Florence et Rome du paganisme archéologique, elle se garde de se mettre à la remorque de l'antiquité et délaisse le symbolisme mythologique, dont elle n'a cure.

— C'est un honneur pour la foi espagnole.

— Aux monuments grecs et latins, l'Espagne n'emprunte que des motifs décoratifs, tels que trophées, urnes, rostres, guirlandes, médaillons, cassolettes, dont ses architectes ne tardent néanmoins pas à abuser.

Epris de lignes contournées et confondant la profusion avec la richesse, les architectes espagnols traitent trop souvent un édifice, quelles qu'en soient les proportions, comme une pièce d'orfèvrerie, d'où le nom de style *plateresque* donné à l'architecture de la Renaissance ibérique.

— Quelle est l'origine de cette dénomination ?

— *Plateresque* vient de *platero*, orfèvre.

II. Les monuments. — Ses productions n'en sont pas moins remarquables et, parmi celles-ci, il convient de faire une place à nombre de ses cathédrales.

Commencée en 1401, terminée seulement en 1519, la cathédrale de Séville renferme des parties appartenant à la Renaissance. Elles sont dues à Juan Norman, un Français peut-être, si l'on s'en rapporte à son nom, qui dirigea sa construction en 1462, et à ses successeurs, Pedro de Toledo, Francisco Rodriguez, Juan de Hoces, Ximon, Alfonso Rodriguez, et surtout à Gil de Ontanon. Celui-ci édifia aussi en 1517 la coupole de la cathédrale de Salamanque et éleva encore en 1525 la cathédrale de Ségovie, une des dernières bâties dans la forme gothique, mais avec l'esprit de la Renaissance.

La cathédrale de Tolède, quoique ogivale dans son ensemble, renferme, elle aussi, des adjonctions de la Renaissance. En 1459, Anequin de Egas, venu des Pays-Bas et dont le véritable nom est Hantje van der Eicken, élève sa célèbre porte *des Lions;* sa grande tour, commencée au XV^e siècle, n'est achevée qu'au XVI^e. Bien d'autres monuments appellent encore notre attention à Tolède : d'abord l'église de Saint-Jean des Rois, dont le chevet est une merveille, élevée en 1477, dans le style ogival, prêt à disparaître, par Jean Was, encore un Flamand ; — puis l'hôpital de Santa Cruz, fondé en 1504 par le cardinal Mendoza, œuvre de Enrique de Egas, fils d'Anequin, qui y allie le gothique à sa dernière période avec la Renaissance ; — l'*Alcazar*, ou palais de Charles-Quint, dû à cet artiste et à son gendre Covarrubias, exécuté dans les mêmes données.

A ce style composite appartient : à Guadalajara, le palais de l'*Infantando;* à Salamanque, les grandes et petites écoles, commencées sous le règne des rois catholiques, ainsi que la maison de *las Conchas*, ainsi nommée à raison des innombrables coquilles dont sont couvertes ses murailles ; à Séville, la salle capitulaire de la cathédrale, édifiée en 1530 par Diego de Riano et Martin de Gainza dans le plus pur style plateresque.

Le fameux monastère de *Belemprès*, élevé par l'architecte Boytaca, près de Lisbonne, dont la première pierre fut posée en 1500, est un mélange, assez hybride, des styles sarrazin, byzantin et Renaissance italienne, entés sur une base ogivale.

— Voilà un véritable pot-pourri en fait de style.

— Sa tour massive, la porte de sa chapelle d'une richesse inouïe, ainsi que les détails de sa construction, sont peut-être plus étranges que réellement beaux. Le palais et le couvent de *Thomar*, rebâtis vers la même époque, témoignent des mêmes qualités et des mêmes défauts.

L'*Ayuntamiento* de Séville, commencé sous Charles-Quint et achevé vers le milieu du XVI^e siècle, ainsi que l'hôpital de la *Sangre*, construit hors des murs de la ville en 1546 par les architectes de la salle capitulaire de la cathédrale, offrent, ce dernier édifice tout particulièrement, des profils et des lignes plus sévères. Cette sévérité s'accentue plus tard dans l'*Escurial*, bâti sous l'inspiration de Palladio par Juan Bautista de Toledo et Juan de Herrera, dans un caractère froid et presque glacial, avec des profils rigides, sans moulures ni ornements d'aucune sorte. La façade de la cathédrale de Valladolid, commencée en 1585, et la *Lomja* de Séville, due encore à Herrera, achevée seulement en 1598, montrent les mêmes préoccupations.

II. Au XVII^e siècle. — I. Caractères généraux. — L'architecture ne fait aucun progrès en Espagne au XVII^e siècle et ses productions témoignent d'un mauvais goût qui ne fait que s'accentuer pour tomber, au commencement du siècle suivant, dans une irrémédiable décadence.

[1] Georges Riat, *La Renaissance dans les Flandres*, dans *Le Musée d'Art*, t. I, p. 185-186. — L. Cloquet, *Les grandes cathédrales du monde catholique*, 1897, p. 353.

A la fin du XVIe siècle, l'exagération et le maniérisme apparaissent dans l'architecture espagnole; dès les premières années du XVIIe, ils se dessinent et prennent forme. Les architectes de cette époque, comme leurs aînés, crurent bon d'aller étudier en Italie où ils se mirent sous la férule des Algardi, des Borromini et des Bernin, dont les ouvrages suscitaient une admiration universelle. Ils rapportèrent dans leur patrie le goût déplorable de ces artistes, et leurs productions ne sont que des adaptations, plus ou moins bâtardes, plus ou moins maladroites, du style gréco-romain préconisé sur les bords de l'Arno et du Tibre, dont ils exagérèrent encore la lourdeur et le manque de caractère.

Les Espagnols avaient résisté à l'influence de la belle Renaissance italienne et, en revanche, ils se sont laissés aller à l'imitation des architectes emphatiques et compliqués de la récente époque. Aussi, l'exubérance de leur tempérament aidant, les monuments deviennent de plus en plus lourds et fastueux; on dirait des parvenus indiscrets et sans goût, désireux de montrer combien ils sont riches.

— La critique est sévère; voyons si elle est motivée.

II. Les monuments. — Herrera le Jeune (1622-1685), né à Séville, élève le sanctuaire *del Pilar* à Saragosse, immense édifice à la base rectangulaire, surmonté de onze coupoles, dont l'intérieur, nu et obscur, est glacial; — Juan Martinez ne trouve rien de mieux à faire que de couvrir les façades et les retables des églises de Sainte-Claire, de Saint-Laurent et de Saint-Pierre de Séville d'angelots, de festons et d'astragales; — Crescensi, né à Rome vers la fin du XVIe siècle, mort à Madrid en 1660, appelé en Espagne par le cardinal Zapata et créé bientôt marquis de la Torre par Philippe IV émerveillé de ses talents, surcharge de guirlandes et de feuillages hors de propos les sévères profils de l'*Escurial*; — Juan Bautista agit avec la même désinvolture à l'égard des chapiteaux d'ordre dorique de l'église *San Isidoro el Real* de Madrid; — Ximénès Donoso (1628-1690), à qui l'on doit cependant le bel escalier du cabinet d'histoire naturelle de la capitale, alourdit de trois étages lourdement décorés le portique de granit, édifié en 1590, de la *Panaderia* de cette même ville; — Recuesta, sans plus de style, décore l'église des Frères-Mineurs de Séville; — Herrera Barnuevo (1619-1671) dresse, dans de nombreux édifices, ses lourds et fastueux retables; — Del Olmo élève, dans les mêmes données, le retable de la chapelle de la *Sainte-Forme* à l'*Escurial*; — Teodoro Ardemans (1624 1726) celui de Saint-Ildefonse.

Narcisso Tomé, renchérissant sur le mauvais goût général, établit, dans la cathédrale de Tolède, l'encombrant et grotesque transparent qui porte sa réputation aux nues et lui vaut du chapitre de Léon la commande du grand retable de ce sanctuaire. Ce sont d'aussi malheureux principes qui dirigent Figueroa dans ses plans de l'église conventuelle de Saint-Paul de Séville; Dardero, dans ceux de l'église d'Urdès; Arroyo, dans l'édification de l'Hôtel des Monnaies de Madrid.

La chute est encore plus profonde et irrémédiable avec Izquierdo, Hurtado, Pedro de Ribera, qui dessine à Madrid les déplorables façades de l'hospice de l'Hôtel des gardes du corps et de l'église Saint-Sébastien; avec Joseph Churriguerra, né à Salamanque vers le milieu du siècle et mort en 1725, auquel on est cependant redevable de la superbe *plaza Mayor* de sa ville natale, si généralement admirée. Il est vrai que ce dernier, qui a eu le triste honneur de léguer son nom à ce lourd style rococo, dont l'exubérante richesse et l'incohérente fantaisie dépassent en extravagance et en folie tout ce que l'on peut imaginer, est le moins *churriguerriste* de tous les architectes de son temps [1].

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Vacant-Mangenot. **Dictionnaire de théologie catholique.** Fasc. XXXIV et XXXV : *Enchantement-Esprit-Saint.* — Paris, Letouzey.

Parmi les articles consacrés à l'Ecriture Sainte, on remarquera celui dans lequel M. Mangenot se demande si les *Epîtres* de S. Paul sont de simples lettres sans prétention littéraire ou si elles se rattachent au genre que la littérature a défini sous le nom d'épîtres. Le même auteur étudie avec netteté et sobriété les questions se rattachant à l'Epître aux *Ephésiens*; outre une dissertation sur le titre et les destinataires de l'Epître, il nous donne un exposé théologique, sous forme d'analyse, des doctrines de cette Epître. M. Clamer s'est chargé de présenter les livres d'*Esdras* et de *Néhémie*. Sur l'antériorité d'Esdras par rapport à Néhémie ou *vice versa*, l'auteur expose les opinions et leurs arguments, sans prendre parti.

Une large part est faite à l'histoire dans ces fascicules, et à bon droit. M. Bareille étudie avec beaucoup de sagacité les *Encratites* et leurs doctrines. L'*Epigraphie chrétienne*, dont on sait l'importance historique et théologique, est considérée par M. Bour en elle-même, puis comme lieu théologique. On trouve, à la fin de l'article, une abondante bibliographie; mais ces 6 colonnes compactes où les ouvrages sont mentionnés par ordre alphabétique sont bien difficiles à consulter: l'ordre chronologique, ou méthodique, eût été bien préférable: c'est d'ailleurs à l'un de ceux-ci que se rangent la plupart des collaborateurs du *Dictionnaire*. Mentionnons aussi le *S. Epiphane* de M. Verschaffel, et le *S. Ephrem* de M. Nau; on eût aimé que ce dernier nous donnât, de la doctrine de S. Ephrem, une exposition plus détaillée et

[1] Paul Lafond, *La Renaissance en Espagne*, dans le *Musée des Arts*, t. I, p. 197-198; — *L'Art espagnol au XVIIe siècle*, ibid., p. 209-210. — A. Roux, *Histoire de l'Art*, 1908, p. 239. 244. — L. Cloquet, *Les grandes cathédrales du monde catholique*, p. 321-333.

mieux nourrie. M. Jugie a retracé l'histoire du *Concile d'Ephèse* (431), avec beaucoup de netteté ; les indications relatives aux événements qui furent la conséquence de ce Concile nous ont paru bien sommaires ; on n'a pas non plus mis en un relief suffisant l'importance dogmatique des décisions de cette assemblée : ce sera sans doute fait ailleurs. L'article que M. Vernet consacre à la vie, aux œuvres et aux doctrines de Jean Scot *Erigène* ou *Eringène* est écrit avec la conscience, la compétence, l'information que les lecteurs du *Dictionnaire* ont déjà eu l'occasion d'apprécier. Il se termine par un piquant rapprochement entre la doctrine de Scot et le modernisme, « tant il est vrai que le modernisme n'est pas nécessairement chose moderne ! » Dans une vaste synthèse, M. Dutilleul expose la doctrine de l'Eglise sur la question de l'*Esclavage*, le rôle historique de l'Eglise dans la suppression de cette plaie sociale, et une apologie des lenteurs qu'elle a mises à le condamner. La compétence nous manque pour formuler une appréciation sur l'état religieux de l'*Espagne* tel que nous le fait connaître M. Legendre. On trouvera là une foule de renseignements précis sur l'organisation religieuse de l'Espagne, sur l'état du clergé, sur le mouvement social dont les catholiques ont pris l'initiative ; le récit est captivant, les jugements bienveillants. En une rapide synthèse historique, le P. Dominique de Caylus nous fait suivre le brillant essor des sciences théologiques dans la patrie de Suarez.

Parmi les articles d'un caractère plus didactique, mentionnons ceux que MM. Antoine, Fonssagrives et Valton consacrent respectivement à l'*Endurcissement*, aux devoirs des *Epoux* chrétiens l'un à l'égard de l'autre, et à l'*Erreur* envisagée tant au point de vue doctrinal que comme empêchement de mariage. Mais nous avons hâte d'arriver aux trois plus importants articles de ces fascicules : *Enfer*, du P. Richard ; *Epiclèse*, du P. Salaville ; et *Espérance*, de M. Harent.

Le travail du P. Richard est très fouillé et très précis. La doctrine biblique et patristique, ainsi que les erreurs, sont présentées avec un grand luxe de détail ; la bibliographie est abondante et la synthèse théologique de tout point remarquable.

Le P. Salaville déploie des qualités analogues dans l'étude très forte et très complète qu'il consacre à l'épiclèse eucharistique : il est un spécialiste de ce difficile sujet : on le sent à la prodigieuse richesse de l'information, et à l'aisance avec laquelle il se meut dans cette question, l'une des plus complexes, tant au point de vue doctrinal qu'au point de vue historique, qu'un théologien puisse avoir à traiter.

Sur l'espérance, M. Harent nous donne également un travail de tout premier ordre, très personnel, remarquable par la profondeur de la pensée, la finesse des analyses, le souci de la clarté et la perfection de la forme littéraire. Il ramène à trois groupes la multitude des opinions émises sur le vrai motif formel de l'espérance. La première voit ce motif en Dieu considéré seulement comme puissance auxiliatrice ; la seconde, en Dieu considéré à la fois comme notre bien et comme puissance auxiliatrice ; la troisième, en Dieu considéré seulement comme notre bien. La critique de ces trois opinions conduit M. Harent à en admettre une quatrième, dont il voit l'ébauche dans Tanner, et selon laquelle le motif de la *vertu* d'espérance est Dieu considéré comme notre bien, tandis que celui de l'*acte* parfait et complet d'espérance est le double motif indiqué par la seconde opinion. A propos de la valeur morale de l'espérance, l'auteur, dans un travail absolument neuf, rapporte la doctrine des Pères et des théologiens, et constitue de la sorte une apologie historique de cette vertu. Les objections de Molinos et surtout celles beaucoup plus spécieuses de Fénelon, retiennent longuement son attention ; celles du criticisme kantien, vulgarisées en France par l'enseignement officiel de l'Université, sont l'objet d'une réfutation plus brève, mais non moins décisive. L'érudition est discrète, un peu trop même parfois à notre gré (ainsi, on aimerait à avoir les noms propres des « *quelques-uns* » et des « *d'autres* » mentionnés col. 626) ; mais l'auteur a lu, et ce qui est mieux, s'est assimilé tout ce qui a été écrit avant lui sur ce difficile sujet. On pourra discuter l'une ou l'autre de ses préférences et compléter sur quelques points secondaires son enquête historique ; mais dans l'ensemble, nous n'avions jamais vu traiter avec tant de compétence ce difficile sujet.

Jésus-Christ et l'étude comparée des religions, par A. Valensin, prof. aux Facultés catholiques de Lyon. — Un vol. in-16 de 232 p., 3 f. — Paris, Gabalda.

M. Albert Valensin réunit en cet élégant volume les cinq conférences qu'il a données pendant l'hiver 1910-11 aux Facultés catholiques de Lyon. A ceux de nos confrères qui n'auraient pas encore compris l'importance des difficultés que soulève l'étude comparée des religions, nous conseillons la lecture de la première de ces conférences, intitulée : *Le problème christologique que pose la science des religions*. De récentes découvertes font revivre sous nos yeux les vieilles religions babylonienne et égyptienne ainsi que le culte de Mithra ; en même temps le Bouddhisme est l'objet de travaux importants, auxquels le public accorde une attention surexcitée par les événements d'Orient. « C'est dans ces perspectives élargies de l'étude des religions que se renouvellent autour de nous les controverses dont la réponse des disciples de Jésus, sur le chemin de Césarée, nous avait renvoyé l'écho : Qu'est-ce que le Christ ? On ne dit plus : C'est peut-être Elie, ou Jérémie, ou l'un des prophètes. Mais l'on dit : Le Christ ne serait-il pas Mardouk ou Bouddha, ou l'une des divinités sémitiques, Attis, Adonis, ou le dieu des Mages, Mithra, quelqu'un des mythes anciens se perpétuant sous une forme nouvelle ou peut-être tous ces mythes à la fois, réunis en une synthèse supérieure sous l'action des circonstances dans lesquelles serait née la légende du Christ ? Car si le Christ est vraiment Dieu, il doit être unique, unique en sa personne, unique en son histoire, unique en sa religion. Or, dit-on autour de nous, il n'est pas unique. Sa physionomie pouvait bien paraître originale, quand on la considérait seule ; quand on la compare, elle ne l'est plus... Le Christ serait-il donc déchu de sa transcendance, en sortant de sa solitude ? Voilà, Messieurs, le problème christologique, tel que le pose devant la pensée contemporaine la science des religions. » (P. 8-9).

A cette question, M. Valensin donne la réponse vraie ; il s'appuie tout d'abord sur des principes absolus et des faits essentiels qui mettent le Christ tout à fait hors de pair dans la liste des fondateurs de religions : c'est la partie fondamentale du livre, celle qui restera quelles que soient les fluctuations accidentelles de la controverse. Il utilise aussi ce que les progrès de l'histoire lui fournissent de données nouvelles : c'est ce qui vieillira le plus vite, mais ce qui donne à l'ouvrage son actualité. En un style toujours vigoureux, parfois entraînant, ailleurs très brillant, il étudie les rapports qu'on peut établir entre le Christ et les dieux ou les doctrines du Bouddhisme et du Babylonisme (2e conférence),

du Mithracisme tel qu'il existait dans l'Empire romain aux premiers siècles de notre ère (3e conf.), du Judaïsme (4e conf.), et enfin présente une image du Christ qui est la voie, la vérité et la vie (5e conf.).

Ce volume peut servir à orienter un débutant dans l'histoire des religions, et il peut rasséréner les laïcs qui ont gardé de la lecture de S. Reinach, de Burnouf, et autres, une impression de malaise et d'inquiétude.

Cl. Carmignani, O. F. M. Elementa theologiæ fundamentalis, *juxta pontificiam præscriptionem studiorum reformandorum.* **— Un vol. grand in-8 de XXXI-358 p., 4 f. 50. — Florence, Libreria Editrice fiorentina.**

Sur la couverture de cet ouvrage on lit en exergue la maxime de S. Thomas : « *Oportet ut homo ea quæ vult memoriter tenere, sua consideratione ordinata disponat.* » (II II, q. 49, art. 1, ad 2). Si l'aphorisme est vrai, le P. C. doit posséder sa théologie fondamentale *ad unguem*, car il est rare de trouver un ouvrage classique portant aussi fortement imprimée, dans la mise en œuvre des matériaux, la marque personnelle de l'auteur.

Après une introduction à la théologie dogmatique, une Ire partie traite *de la Religion en général :* la preuve de la nécessité de la religion y est fort bien présentée. Sous le titre *De religione in specie*, la IIe partie établit la nécessité de la Révélation, fait connaître les principales religions existantes et compare à différents points de vue le contenu des trois principales : Christianisme, Mahométisme et Bouddhisme. De cet examen interne, on passe à l'étude des preuves externes et principalement de celles du Catholicisme. Les prophéties, les miracles du Christ, mettent hors de pair la religion chrétienne et établissent son origine divine. La IIIe partie, sous le titre *De Religione in particulari*, présente le traité apologétique de l'Eglise et démontre que le Catholicisme romain est le seul continuateur authentique de l'œuvre du Christ.

Une préface savoureuse confie au « *Candidus Lector* » que l'auteur a voulu faire un « *opus breve, clarum, completum, scholasticum ac sane modernum.* » De fait, l'auteur a mérité ce dernier qualificatif, en n'esquivant aucune des questions difficiles que la crise philosophique et le développement des diverses sciences posent devant nos contemporains. C'est ainsi que, dans le chapitre où il nous dit la condition actuelle de la théologie catholique, il présente rapidement les principaux systèmes adverses : rationalisme, positivisme, kantisme, agnosticisme, pragmatisme, modernisme. C'est également pour répondre aux objections qu'insinue l'histoire des religions que le P. C., au cours de sa démonstration de l'origine divine du Christianisme, maintient en même temps sous le regard le Mahométisme et le Bouddhisme, dont la faiblesse contribue puissamment à établir la transcendance du Christianisme. — Mais pour toucher convenablement et utilement à ces questions délicates et brûlantes, la clarté de l'exposition doit s'accompagner d'une information complète. C'est ici le point faible de cet ouvrage, remarquable pour le reste. L'information n'en est pas totalement absente, mais elle y est, dans l'ensemble, insuffisante. Cela paraît aux noms propres mutilés, au point de devenir parfois méconnaissables (p. 42) ; mais aussi à certains exposés inexacts. Ainsi M. Blondel s'est toujours défendu, non moins que le P. Laberthonnière, de présenter le surnaturel comme une « nécessaire exigence » de la nature, quoi qu'en dise le P. C. dans un paragraphe intitulé : *Apologetica modernistica* (p. 73). De même, dans le traité apologétique de l'Eglise, il est fait un judicieux usage des textes bibliques très abondamment cités : sauf de rares et louables exceptions, ces textes ne sont pas commentés : l'auteur eût bien fait de ne pas renvoyer en bloc au cours d'Ecriture Sainte les objections de critique textuelle ou les difficultés d'interprétation qui mettent en question la valeur probante de ces textes. Il est également, à propos de tel ou tel système de philosophie, plus d'une affirmation qui, sans être tout à fait erronée, dénote une connaissance encore trop superficielle des idées modernes.

Cependant, c'est déjà beaucoup d'avoir trouvé la bonne voie, et il a fallu quelque courage au P. C. pour s'y engager si résolument. A ce titre le livre mérite une grande attention, et il donne aux auteurs de manuels français une leçon que nous n'avions pas coutume de voir venir d'au-delà des Alpes, savoir, qu'il ne suffit pas de tenir les manuels « à jour » en y ajoutant quelques notes, mais que les ouvrages classiques doivent être tout entiers conçus en vue des conditions actuelles du ministère doctrinal : « *Opus sane modernum.* »

LITURGIE

Q. — 1° D'après le décret du 24 juillet 1911, l'octave de la Fête-Dieu est assimilée à l'octave de l'Epiphanie. Dans le cours de cette octave, il se trouve beaucoup de fêtes qu'on ne peut renvoyer ; faut-il les simplifier, et lesquelles avec commémoraisons à Laudes et à la messe *(sine lectione)* ?

2° L'octave de la Nativité de S. Jean-Baptiste tombant le 30 juin déplace sans doute la *Commémoraison de S. Paul*, qu'on transfère alors au jour suivant. A qui appartiennent intégralement les 2es Vêpres du 30 juin ?

3° Pour les 2es Vêpres du dimanche *infra octavam Epiphaniæ*, quelle antienne choisir pour la mémoire de la fête de l'Epiphanie ? N'est-ce pas, en raison des nouvelles règles, l'antienne des 1res Vêpres puisqu'on fait le lendemain *De octava* ?

4° La Nativité de S. Jean-Baptiste désormais célébrée le dimanche prohibe-t-elle les messes d'enterrement ?

R. — Ad I. En combinant le décret du 27 juillet 1911 avec les Rubriques donnés à la suite de la Constitution *Divino afflatu* du 1er nov. 1911, vous aurez à simplifier toutes les fêtes semi-doubles, doubles-mineures même des Docteurs, et les doubles-majeurs qui tomberont dans le cours de l'octave de la Fête-Dieu, et vous en ferez mémoire aux deux Vêpres, à Laudes et à la messe, mais sans leçon historique. (Tit. III, n. 4).

Ad II. Désormais, la Commémoraison de S. Paul étant du rit double-majeur seulement, sera simplifiée quand le jour octave de S. Jean-Baptiste arrivera le 30 juin, et il en sera fait mémoire aux deux Vêpres, à Laudes, et à la messe, sans leçon, *ut supra.*

Ad III. Le décret auquel il est fait allusion n'a pas ici son application, parce que chaque jour de l'*Infra Octavam Epiphaniæ* a une antienne propre à Vêpres, et la rubrique indiquant *in casu* l'ant. *Tribus miraculis*, il faut la suivre.

Ad IV. Ce n'est pas douteux que la fête de